



Epistemologias, Culturas e Vozes Interdisciplinares

OTÁVIO RIOS, LÚCIA PUGA, GEORGIA POZZETTI DAOU,
RAFAEL SEIXAS DE AMOÊDO, JOCILENE CRUZ e TATIANA PEDROSA
Organizadores



AMAZONAS
GOVERNO DO ESTADO

Wilson Miranda Lima
Governador do Estado do Amazonas

Secretaria de
**Desenvolvimento
Econômico, Ciência,
Tecnologia e Inovação**

Jório de Albuquerque Veiga Filho
Secretário de Estado de Desenvolvimento Econômico,
Ciência, Tecnologia e Inovação - SEDECTI



Márcia Perales Mendes Silva
Diretora-Presidente da Fundação de Amparo
à Pesquisa do Estado do Amazonas

Esta obra foi financiada pelo Governo do Estado do Amazonas com recursos da
Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (FAPEAM)

Jocilene Cruz, Georgia Pozzetti Daou,
Lúcia Puga, Otávio Rios,
Rafael Seixas de Amoêdo e Tatiana Pedrosa
Organizadores

Epistemologias, Culturas e
Vozes Interdisciplinares

LETR@PITAL



Conselho Editorial
Série Letra Capital Acadêmica

Beatriz Anselmo Olinto (Unicentro-PR)
Carlos Roberto dos Anjos Candeiro (UFTM)
Claudio Cezar Henriques (UERJ)
João Medeiros Filho (UCL)
Leonardo Santana da Silva (UFRJ)
Lina Boff (PUC-RIO)
Luciana Marino do Nascimento (UFRJ)
Maria Luiza Bustamante Pereira de Sá (UERJ)
Michela Rosa di Candia (UFRJ)
Olavo Luppi Silva (UFABC)
Orlando Alves dos Santos Junior (UFRJ)
Pierre Alves Costa (Unicentro-PR)
Rafael Soares Gonçalves (PUC-RIO)
Robert Segal (UFRJ)
Roberto Acízelo Quelhas de Souza (UERJ)
Sandro Ornellas (UFBA)
Sergio Azevedo (UENF)
Sérgio Tadeu Gonçalves Muniz (UTFPR)

Copyright © Otávio Rios, Lúcia Puga, Georgia Pozzetti Daou,
Rafael Seixas de Amoêdo, Jocilene Cruz e Tatiana Pedrosa (orgs.), 2020

*Todos os direitos reservados e protegidos pela Lei nº 9.610, de 19/02/1998.
Nenhuma parte deste livro pode ser reproduzida ou transmitida, sejam quais forem os
meios empregados, sem a autorização prévia e expressa do autor.*

EDITOR João Baptista Pinto

CAPA Luiz Guimarães

PROJETO GRÁFICO E EDITORAÇÃO Luiz Guimarães

REVISÃO Gilson Allefy

CIP-BRASIL. CATALOGAÇÃO NA FONTE
SINDICATO NACIONAL DOS EDITORES DE LIVROS, RJ

E54

Epistemologias, Culturas e Vozes Interdisciplinares [recurso eletrônico] / organização
Jocilene Cruz ... [et al.]. - 1. ed. - Rio de Janeiro : Letra Capital, 2020.

Recurso digital (Letra Capital acadêmica)

Formato: ebook

Requisitos do sistema: auto executável

Modo de acesso: world wide web

Inclui bibliografia

ISBN 978-65-87594-65-1 (recurso eletrônico)

1. Crítica de arte. 2. Literatura - História e crítica. 3. Amazônia - Aspectos sociais.
4. Educação - Brasil. 5. Ensaios brasileiros. 6. Livros eletrônicos. I. Cruz, Jocilene.

21-70381

CDD: 869.4

CDU: 82-4(81)

Camila Donis Hartmann - Bibliotecária - CRB-7/6472

PARECERES E REVISÃO POR PARES:

Os textos que compõem esta obra foram submetidos à avaliação de pareceristas externos, sendo indicados para a publicação após criteriosa revisão. O Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH) agradece aos pareceristas *ad hoc* pelos relevantes serviços prestados ao Programa.

LETRA CAPITAL EDITORA
Telefax: (21) 3553-2236/2215-3781
letracapital@letracapital.com.br

Sumário

Uma enchente de livros: a experiência editorial de uma Pós-Graduação na Amazônia <i>Renan Freitas Pinto e Otávio Rios</i>	8
---	---

PARTE I – CRÍTICA, INTERPRETAÇÃO E HISTÓRIA DAS FORMAS DA ARTE..... 11

Confluência de olhares antropológicos sobre o Centro Histórico de Manaus	12
<i>Leandro Eustáquio Gomes e Mauro Augusto Dourado Menezes</i>	

Cultura e consumo na <i>Ville de Paris</i> : o modelo francês da moda nos anúncios do Jornal do Commercio (AM) (1904-1920).....	34
<i>Aline de Souza Rocha e Otávio Rios</i>	

“Dá-me um vidro de remédio”: comércio, propagandas e saúde na Manaus das décadas de 1850-1920	50
<i>Samuel Lucena de Medeiros e Tatiana Pedrosa</i>	

Palmilhando veredas amazônicas com o artista-andarilho	64
<i>Yomarley Lopes Holanda</i>	

Representação da figura feminina nos seringais: uma análise de “Maibi”, de Alberto Rangel, e “João Carioca: mandão e famão – Juiz de Paz”, de Erasmo Linhares.....	79
<i>Veronica Oliveira de Sales e Allison Leão</i>	

A revalidação sociopolítica na obra <i>Biografia de un Machete</i> , de Amaya Amador.....	96
<i>Ariel Amador Valdez e Otávio Rios</i>	

PARTE II – ESPAÇOS, MEMÓRIAS E CONFIGURAÇÕES SOCIAIS.....	112
Jogo de memórias: relato dos descendentes sírio-libaneses em Manaus.....	113
<i>Georgia Pozzetti Daou e Lúcia Puga</i>	
Infância migrante.....	129
<i>Gheysa Daniele Pereira Moura e Lúcia Puga</i>	
Migrações internacionais: mulher, presente!	148
<i>Maria Inah de A. Freitas e Lúcia Puga</i>	
Por uma epistemologia da memória: experiências de mobilização das mulheres ante a violência dos conflitos armados	163
<i>Martha Cecilia Machado Velasco e Pedro Rapozo</i>	
Uso do território e processos socioespaciais	177
<i>Cristiano da Silva Paiva</i>	
PARTE III – CAPITAL IMATERIAL: PRODUÇÃO E CIRCULAÇÃO DE SABERES.....	194
Colonialismo e decolonialismo: a América explorada e os programas de manutenção da criança na escola	195
<i>Lucas Antonio Fávero e Emily Rayana da Cruz Ressel</i>	
A construção histórica do conceito de cultura: da ideia singular “cultura” ao conceito plural “culturas”	212
<i>Luciano Sá Ribeiro e Rafael Ale Rocha</i>	
Representações do imaginário lendário amazônico através da arte, na Escola Estadual São José, Tefé – Amazonas	228
<i>Adriana Rodrigues e Thaila Bastos</i>	

Uma enchente de livros: a experiência editorial de uma Pós-Graduação na Amazônia

Renan Freitas Pinto

Otávio Rios

Com mais esta coletânea, que recebeu o título *Epistemologias, Culturas e Vozes Interdisciplinares*, o Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH) da Universidade do Estado do Amazonas (UEA) avança na consolidação de seu projeto editorial, cujos objetivos essenciais são: divulgar sistematicamente seus trabalhos de pesquisa destacando temas e enfoques teóricos e metodológicos; proporcionar a seus professores e pesquisadores a oportunidade de publicar, às vezes em primeira mão, estudos que se encontram em pleno andamento; contribuir para fortalecer e ampliar a interlocução com outros programas editoriais de diferentes instituições de pesquisa da região amazônica e do país.

A série de ensaios reunidos no presente volume reflete e expressa em seu conjunto os diferentes caminhos teóricos e temáticos apontados em suas três partes, correspondentes às três linhas de pesquisa mantidas por nosso PPGICH-UEA. Os textos que ora publicamos resultam da participação no V Transfronteiras, promovido por este Programa entre os dias 21 e 23 de outubro de 2020. Em um ano assolado pela pandemia por Covid-19, enfrentamos de forma coletiva o desafio de manter em pleno funcionamento um Programa de Pós-Graduação que é, não apenas interdisciplinar, mas também *multicampi* desde a sua concepção. De forma inédita, o V Transfronteiras, cujo tema “Epistemologias, Culturas e Vozes Interdisciplinares” confere o título ao presente volume, foi realizado de forma totalmente remota, lançando mão de diversas Tecnologias de Informação e Comunicação (TIC) – *Youtube, Google Meet, Zoom, Google Drive*, entre outras – com as quais ganhamos maior intimidade neste último ano. Essas tecnologias, se por um lado nos separaram fisicamente, por outro propiciaram que os núcleos do PPGICH sediados em Manaus e Tefé estivessem cada vez mais próximos.

Os temas explorados e analisados por autores de diferentes formações e interesses intelectuais constituem uma evidente contribuição no sentido de consolidar e fortalecer a natureza interdisciplinar do nosso PPGICH, o que já vem ocorrendo ao longo do desenvolvimento das diversas atividades do Programa mediante a oferta de disciplinas, organização de seminários e produção de pesquisas voltadas para a realização de dissertações, todas essas iniciativas contribuindo para sua interdisciplinaridade.

Aqui são apresentados e analisados no primeiro bloco – **Crítica, interpretação e história das formas de arte** – temas e abordagens que incluem desde uma releitura do Centro Histórico de Manaus, numa perspectiva crítica de atuação do IPHAN, até temas como a presença da moda de Paris em estabelecimento comercial da cidade de Manaus nas duas primeiras décadas do século XX, além do comércio, propaganda e conceitos de saúde relacionados à venda de certos remédios num período que se estende de 1850 a 1920, ambas as pesquisas realizadas a partir de anúncios de jornais do Amazonas. Aqui também se publicam pesquisas empreendidas a partir de obras literárias, como a representação da figura feminina nos seringais, em leituras hermenêuticas de obras de Alberto Rangel e Erasmo Linhares. Da mesma forma, temos a oportunidade de conhecer um pouco da literatura hondurenha mediante a análise de uma obra de Amaya Amador, que tem como pano de fundo a delicada questão social e política das plantações bananeiras naquele país da América Central.

No segundo bloco – **Espaços, memórias e configurações sociais** –, estão presentes dois grandes temas de crescente importância no estudo da mobilidade social e movimentos demográficos da Amazônia, em que se destacam o ensaio escrito a partir da memória e dos relatos dos descendentes sírio-libaneses em Manaus, bem como o artigo que salienta o papel que vem sendo reconhecido de modo crescente da infância migrante. Outro ensaio de igual relevância, examina, no âmbito das migrações internacionais, a presença da mulher e o seu papel cada vez mais visível nesses processos de mobilidade humana. Devem ser evidenciados ainda os textos que notam, a partir de epistemologia da memória, a experiência de mobilização das mulheres ante a violência dos conflitos armados, e o que procede à análise do uso do território face aos processos socioespaciais.

No terceiro e último bloco – **Capital imaterial: produção e circulação de saberes** –, são abordados problemas relacionados à

escola. No primeiro artigo, temos o sugestivo título “Colonialismo e decolonialismo: a América explorada e os programas de manutenção da criança na escola”. O estudo seguinte é um ensaio em torno da construção do conceito de cultura, encaminhando o leitor para uma ideia plural do referido conceito. Inclui-se nesse bloco final um estudo que aborda a temática das representações do imaginário amazônico por meio da arte na escola, tendo como referência uma instituição pública do município de Tefé, no Amazonas.

A variedade e a originalidade de muitos dos temas tratados na presente coletânea nos remete à riqueza da experiência interdisciplinar e intercultural que vem direcionando o envolvimento dos pesquisadores e estudiosos vinculados ao nosso Programa, abrindo assim novos caminhos para a produção intelectual que se desdobra na Amazônia – como nas demais regiões do país –, retomando, dessa forma, sob novos olhares, temas já anteriormente estudados, como também servindo de ponta de lança para a revelação de novos campos e sujeitos a serem explorados.

Por fim, destacamos o trabalho de bastidores do processo editorial que resultou na publicação deste livro eletrônico, financiado pela Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (Fapeam). Todos os textos, submetidos pelos autores a partir de chamada direcionada aos participantes do V Transfronteiras, foram objeto de criterioso processo de avaliação por pareceristas *ad hoc*, aos quais agradecemos imensamente. Os nomes deles, sem indicação de quais trabalhos foram avaliados por quais pareceristas, estão disponíveis em seção própria no corpo deste livro. Uma pequena parte dos textos deste volume tem origem no evento anterior, qual seja: o IV Transfronteiras, cujo livro eletrônico igualmente vem à tona pela editora Letra Capital. Essa experiência, que equipara o labor e a seriedade do processo editorial deste livro àquele já consagrado nas edições semestrais da *ContraCorrente*: Revista do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas, disponível gratuitamente para acesso *online* no portal de periódicos da UEA, consolida a nova fase do projeto editorial do PPGICH-UEA, que devolve à sociedade uma verdadeira e amazônica “Enchente de Livros”.

PARTE I
CRÍTICA, INTERPRETAÇÃO E HISTÓRIA
DAS FORMAS DA ARTE

Confluência de olhares antropológicos sobre o Centro Histórico de Manaus

Leandro Eustáquio Gomes¹
Mauro Augusto Dourado Menezes²

Manaus e o retrospecto de formação

A formação de Manaus tem início com o processo de Adomínio português na região amazônica. A corrida para marcar poderio no território se deu, fundamentalmente, pelo temor de ataques de outras nações colonialistas. Para tanto, construiu-se um fortim na confluência do Rio Solimões (Amazonas) e Rio Negro, o qual ficou pronto em 1669 e recebeu o nome de Forte de São José da Barra do Rio Negro, compreendido como marco de surgimento da cidade. Nessa região, onde foi empreendido o forte, segundo Monteiro (1998) e Reis (1989), habitavam as etnias Aruaques, Barés, Tarumãs e Manaós. Vale ressaltar que a denominação da etnia Manaós inspirou, tempos depois, o nome da cidade Manaus. Após mais de dois séculos, marcados por momentos como a Independência do Brasil (1822) e a criação da Província do Amazonas (1850), Manaus manteve-se como um povoado simples e pacato. A transformação acontece, somente, a partir da segunda metade do século XIX com os efeitos da Revolução Industrial, a qual se concentrava no Hemisfério Norte e Japão (IPHAN, 2020).

Com o avanço da II Revolução Industrial, compreendeu-se a necessidade fundamental da borracha, após a descoberta do seu processo de vulcanização, em 1838, por Charles Goodyear. A absorção do impacto nas junções das peças mecânicas, permitindo as engrenagens moverem-se suavemente sem desgastes, possibi-

¹ Doutor em Antropologia Social e Cultural pela Universidade de Coimbra/Portugal. Pós-doutorando na Universidade Federal do Amazonas (UFAM). E-mail: leandroegomes@gmail.com

² Doutorando em Antropologia Social pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Técnico em Antropologia no Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico (IPHAN-AM).

litou o desenvolvimento de bicicletas e veículos automotores com rodas pneumáticas (SOUZA, 2009 apud IPHAN, 2020). A demanda internacional pelo látex tornou a Amazônia um grande celeiro mundial de produção do material. Manaus exerceu protagonismo nesse cenário, sobretudo por ter uma localização que favorecia o contato entre os seringais, onde se coletava o produto, e tinha boa fluidez da logística de embarcações que levavam a borracha para os mercados internacionais. Consequentemente, a cidade que até então era um vilarejo, passou por um rápido processo de urbanização. Tendo como parâmetros os sistemas urbanísticos vigentes na Europa, a capital amazonense passou a abrir largas avenidas, bem como servir sua população com energia elétrica, transporte público e saneamento básico. Paralelamente, as antigas casas foram demolidas para serem ocupadas por palacetes e palácios (IPHAN, 2020).

O “boom” do Ciclo da Borracha vigorou de 1879 a 1912, oportunidade em que os seringais do Sudeste Asiático, e parte de colônias britânicas, suplantaram a produção amazônica do látex. Naturalmente, a região entrou em um vertiginoso processo de crise econômico-social, marcado pelo êxodo rural e crescimento desordenado das principais cidades – Belém e Manaus. A despeito disso, os edifícios que testemunharam o apogeu da economia gomífera não sofreram grandes alterações e acabaram mantidos, não por saudosismo ou orgulho, mas por necessidade e ausência de recursos financeiros para o erguimento de novas edificações. Na década de 60, a cidade de Manaus entrava num novo ciclo econômico, marcado não mais pelo extrativismo vegetal, mas pelo comércio e pela indústria. Em 1967, com a promulgação do decreto-lei n.º 288/1967, regulou-se a Zona Franca de Manaus. Assim, com novas necessidades e recursos, a cidade passou por um novo processo de urbanização, o qual se pautou da adaptação dos edifícios dos tempos da borracha até sua demolição para dar espaço a novos prédios. Surgiram então os primeiros arranha-céus e *shopping centers*. Por ser um momento de extremas mudanças sociais, econômicas e arquitetônicas, todo aquele modo de vida que se seguiu entre 1912 e 1967 se transformou rapidamente. Surgiram, então, as primeiras movimentações acerca da valorização da memória e da identidade manauaras (IPHAN, 2020).

A atuação do IPHAN no Amazonas

Após a promulgação da Constituição de 1988, foram incorporadas as visões antropológicas (e muito mais democráticas) da cultura e das noções de bem cultural, dinâmica cultural e de referência cultural, à noção de patrimônio cultural, já adotadas e experimentadas pelo Centro Nacional de Referência Cultural (CNRC) e pela Pró-Memória (BRASIL, 2000). Esse novo momento, em relação ao patrimônio cultural, problematizou, no âmbito institucional, quem teria a legitimidade para selecionar: o que deveria ser preservado; a partir de que valores; em nome de que interesses e ainda de que grupos. Passou-se a pôr em destaque a dimensão social e política de uma atividade que costuma ser vista como eminentemente técnica. Ao incorporar o conceito de “referências culturais”, pressupõe-se sujeitos para os quais essas referências fazem sentido (referências para quem?). O valor era sempre atribuído por sujeitos particulares e em função de determinados critérios e interesses historicamente condicionados. Essa perspectiva sustentou a relatividade de qualquer processo de atribuição de valor – seja valor histórico, artístico, nacional etc. – a bens, e pôs em questão os critérios até então adotados para a constituição de “patrimônios cultural” (BRASIL, 2000).

No Brasil, em meados de 2006, adotou-se a diretriz de ampliação do estoque patrimonial como parte do entendimento da urgência em expandir as áreas protegidas para todo o país, refletindo por meio do tombamento a complexidade da formação e consolidação do país e da sociedade brasileira. Entre as linhas estratégicas priorizadas, destaca-se a ampliação de áreas tombadas nos centros históricos das capitais do Norte e Nordeste do Brasil (IPHAN, 2010). Dessa forma, ampliar o estoque patrimonial em regiões onde os bens culturais ainda não foram destacados foi um desafio proposto no momento em que amadureceu a preservação do patrimônio cultural como parte indissociável da recuperação do papel simbólico e referencial que as cidades exercem na história e na cultura do Brasil. Proteger as referências que identificam a cidade, sua história e sua gente; impedir os excessos da globalização em que os edifícios são substituídos por outros de qualidade cada vez mais questionável; largos e praças sacrifi-

cados para a passagem de viadutos, pistas elevadas e estacionamentos onde a população se acostumou a achar normal o aspecto degradado dos centros que a cada dia estão mais abandonados e violentos, são desafios das cidades brasileiras da atualidade (IPHAN, 2010).

O processo de tombamento do Centro Histórico de Manaus faz parte do esforço de ampliar a significância do patrimônio nas regiões pouco contempladas pelo reconhecimento oficial do patrimônio cultural e, no contexto, ressaltar as referências culturais importantes para o desenvolvimento do país. Manaus é um dos maiores testemunhos de uma fase econômica ímpar – o período da borracha –, em que a exploração do látex proporcionou o surgimento de cidades como Manaus, Belém e Rio Branco, entre várias outras que são testemunho da ocupação e do desenvolvimento dessa região no contexto do incremento da industrialização em escala mundial (IPHAN, 2010).

O dossiê de tombamento, ao apresentar os critérios que subsidiaram a escolha do sítio urbano como objeto de salvaguarda, lança o desafio da gestão deste espaço, enquanto patrimônio cultural, a partir de normas que visam regulamentar o processo de “fazer a cidade”. Tais normas servem como um embasamento inicial para a gestão, sendo necessária a continuidade do processo de “pensar a cidade”, ou seja, a realização de pesquisas e ações que visem contribuir para a compreensão perceptiva das referências culturais, da apropriação social e da elaboração de um plano gestor continuado para o lugar: lugares são espaços físicos imbuídos de significação cultural, aos quais são atribuídos valores (IPHAN, 2020). O Centro Histórico de Manaus foi tombado pelo IPHAN em 2010, mediante a Notificação de Tombamento do Centro Histórico de Manaus, publicada no Diário Oficial da União (DOU) n.º 222, de 22.11.2010, Seção 3, Página 18, Processo de Tombamento 1614-T-10, tendo a superintendência do Amazonas iniciado sua atuação no território, utilizando-se das diretrizes elencadas no dossiê do tombamento. Dessa forma, durante o tempo transcorrido, a equipe do IPHAN/AM pôde analisar, pela Portaria n.º 420, de 22 de dezembro de 2010, diversas solicitações de intervenções na área, tendo atuado ainda na sua vigilância, por meio da portaria n.º 187, de 11 de junho de 2010 (IPHAN, 2020).

Com a confirmação do tombamento federal pelo Supremo Tribunal Federal (STF), em 2018, iniciou-se os trabalhos de elaboração de uma normativa do Centro Histórico, esforço esse que se intensificou com a publicação da Política do Patrimônio Material pelo Departamento de Patrimônio Material e Fiscalização (DEPAM), no mesmo ano, e passadas as dificuldades estruturais da Superintendência do Amazonas, com o ingresso de novos servidores, a partir de maio de 2019 (IPHAN, 2020). Desse modo, para se chegar ao plano de gestão, foi iniciado o procedimento de elaboração de uma portaria normativa cujo intuito era definir os parâmetros para essas intervenções nos recortes geográficos denominados de poligonal de tombamento e poligonal de entorno. Assim, como parte desse processo de normatização foi empreendida a pesquisa “Olhares de Manaus: atributos e qualidades”, que conferem valor ao Centro Histórico, fornecendo dados e análises a respeito da percepção que os próprios detentores têm desse bem cultural. Neste texto, analisaremos o papel do olhar antropológico no processo de patrimonialização e o desenvolvimento dos primeiros resultados desta pesquisa, fazendo o exercício de confluência de “olhares antropológicos” de dois pesquisadores que fizeram parte do trabalho. Vale ressaltar que esta pesquisa foi desenvolvida com participação de várias mãos, oriundas de outras áreas do conhecimento.

“Olhares antropológicos” e noções de Patrimônio Cultural

A antropologia social procura compreender quais as relações existentes nos grupos sociais, ou seja, nas relações entre indivíduos e desses com o meio em que habitam ou transitam, como é colocado por Batalha (2005, p. 27):

Envolve o estudo detalhado das diferentes sociedades humanas. Ou, como diz Bates, “o estudo de culturas tomadas individualmente, designado por etnografia, assim como a análise e interpretação dos dados recolhidos de modo a descobrir padrões culturais, designado por etnologia”.

Tem-se repetido múltiplas vezes que o objeto da antropologia é a cultura, e que por vezes os antropólogos procuram estudá-la

como realidades que podem ser investigadas de forma objetiva, e que a existência dessa somente pode ser explicada pela ação do ser humano com a natureza, natureza essa onde o homem está incluído e tenta dominá-la (LIMA, 1979). Segundo Gonçalves (1992), o estudo antropológico engloba tudo o que compõe uma sociedade; de todas as sociedades humanas, das culturas humanas nas suas diversidades históricas e geográficas, abrangendo as nossas sociedades industriais e tecnológicas, desde as pequenas comunidades rurais aos grupos marginais e aos grupos urbanos.

Como dito em Magnani (2014), na tradição antropológica mais recente, o conceito de cultura é associado, por oposição, ao de natureza, para ressaltar seu caráter artificial, convencional e extrínseco. O homem recebe de fora os códigos que regem o seu comportamento, no processo de socialização, e aprende os sistemas simbólicos que, sob a forma de regras e normas, regem sua conduta coletiva. Ou, como disse Eunice Durham: “nesse sentido, todo comportamento humano é ‘artificial’ e não ‘natural’. O homem é um animal que construiu, através de sistemas simbólicos, um ambiente artificial no qual vive e o qual está continuamente transformando” (apud MAGNANI, 2014, p. 1).

Magnani (2014) acentua que esse caráter convencional e artificial da cultura aparece com mais nitidez quando se constata a incrível variedade de formas pelas quais o *homo sapiens*, das épocas remotas até hoje, respondeu às exigências da vida em grupo. Desde suas invenções mais utilitaristas, para atender necessidades de alimentação, vestuário, moradia, por exemplo, são comuns a todos os homens. As soluções que cada sociedade encontrou na resolução desses imperativos são diferentes e muitas vezes contraditórias. E, deixando de lado essa perspectiva utilitarista da cultura, o homem desenvolve outros tipos de atividades.

[...] de caráter lúdico, gratuito e mesmo “supérfluo” ou “inútil” de muitos ritos mágicos e jurídicos, fórmulas de cortesia, da fruição estética, de hábitos alimentares, da ornamentação corporal, entre outras, constitui igualmente uma evidência em favor do relativismo cultural: cada grupo inventa, reinventa, adota e transforma traços culturais de acordo com regras que não são as mesmas para toda a espécie; o leque de variação é praticamente ilimitado, o que não ocorreria se a cultura fosse

simplesmente uma resposta estereotipada às necessidades de sobrevivência [...] (MAGNANI, 2014, p. 2).

É evidente que as sociedades, ao longo do tempo, foram preservando, transmitindo e dinamizando suas práticas culturais, por que passaram a vinculá-las às suas atividades econômicas, organização social e identidade cultural. Magnani (2014) classifica isso como preservação “espontânea” ou “funcional”: uma comunidade de pescadores preserva e transmite seus equipamentos de trabalho e conhecimentos técnicos, porque sem esses não sobrevive, nem se mantém como grupo diferenciado. Dessa forma, o conceito de cultura é, ainda, intimamente relacionado, ou melhor, indissociável à noção de patrimônio cultural. O ato de preservar suportes materiais e imateriais da cultura implica tornar evidente o que é importante e o que é identitário. A relação cultura e noção de patrimônio cultural é também entendida pela necessidade humana de produzir, utilizar e preservar bens culturais, “produtos da cultura”, práticas e saberes que são definidos como referenciais de uma determinada sociedade. Sendo assim, “a cultura é um conjunto de códigos, o patrimônio é a série de falas que só adquirem inteligibilidade por referência àqueles códigos” (MAGNANI, 2014, p. 2).

Nesse sentido, constituem patrimônio cultural: objetos, técnicas, espaços, edificações, crenças, rituais, instrumentos, costumes etc. – os suportes físicos –, mas também as formas particulares de fazer, ser, saber e celebrar – expressões tangíveis e intangíveis de padrões culturais. A ação preservacionista incide não sobre a cultura em si, mas sobre seus suportes, manifestações e condições concretas de existência; e também não sobre todos, o que introduz uma segunda qualificação a ser analisada no conceito de patrimônio cultural, que é seu caráter seletivo (MAGNANI, 2014).

Numa abordagem mais semântica e contextual do patrimônio, apontam-se a emergência do termo e as esferas e dimensões que ele engloba: “[...] transmissão, herança, posse, caráter material, imaterial e espiritual, entre as mais significativas. A emergência do conceito de patrimônio está associada aos valores dos bens e sua transmissão” (CARVALHO; FERNANDES, 2012, p. 7).

O patrimônio consiste num processo de utilização de locais, práticas e objetos como um veículo de transmissão de ideias e valores, cuja aplicação atual é satisfazer as necessidades ou o “supérfluo” e, com isso, transformar-se num produto do presente, valendo-se do passado e projetando para o futuro, ou seja, algo imaginário e idealizado (BAVEYSTOCK; MASON, 2009).

O patrimônio, material e imaterial, constitui-se de elementos de registro da memória de povos e/ou grupos, sendo importante a preservação, pois por intermédio desses, é possível compreender como era e/ou como é a trama construída através dos tempos, sendo que “A salvaguarda, difusão, conservação e gestão dos bens aos quais se atribuiu valor patrimonial são procedimentos necessários para preservar as histórias e as identidades que o patrimônio expressa” (ZANIRATO, 2009, p. 78), promovendo a valorização, a visibilidade e a sustentabilidade dos bens culturais, compreendendo os processos de transformação inerentes à cultura e, obviamente, à relação social com o patrimônio cultural.

Em Abreu (2007), patrimônio tem a ver com os conflitos e interesses conceituais, pois a sobreposição de concepção de tempo é algo que gera alguns conflitos, havendo um jogo e disputas entre lembranças e esquecimentos. São disputas ou manobras de forças de interesses, cada qual a defender o que lhe é mais conveniente. Sendo assim, como apresentado, é passível de ser um processo dinâmico de mutabilidade.

Diferentemente da noção de patrimônio “espontâneo” discorrida anteriormente podemos falar de patrimônio de um ponto de vista institucional: a preservação como tarefa e atribuição de órgãos públicos.

[...] Como, porém, definir o conjunto dos bens dignos de compor o patrimônio cultural “oficial”? Os padrões culturais e seus suportes nas sociedades complexas são múltiplos e até conflitantes: as fronteiras da sociedade nacional não coincidem com áreas culturais e a tão falada identidade nacional é mais para inglês ver (às vezes literalmente, nos terreiros dos cultos afro, no carnaval, etc.) do que o resultado de uma vivência dos mesmos símbolos, padrões de comportamento, modos de vida, por parte da população [...] (MAGNANI, 2014, p. 3).

Sem intenção de fazer uma digressão histórica, a noção de “patrimônio oficial” é datada e produzida, assim como a ideia de nação no final do século XVIII, durante a Revolução Francesa, e foi precedida, na civilização ocidental, pela autonomização das noções de arte e de história. O histórico e o artístico assumem, nesse caso, uma dimensão instrumental, e passam a ser utilizados na construção de uma representação de nação (FONSECA, 1997).

Face a isso, outro ponto a ser destacado, é o conjunto de mecanismos de preservação deste “patrimônio oficial”, para o qual é necessária a identificação da população a que lhe pertence, tomando-o como elemento vivo na sua cultura, de forma que existam ligações entre a população e o patrimônio em questão (LIMA, 2005).

É legítimo perguntar: do ponto de vista de quem os órgãos oficiais selecionam valor ou significado? Dos “dominantes” ou dos “dominados”? Por trás dos critérios supostamente objetivos que determinam o que deve ser preservado, existe sempre uma escolha, mesmo quando se fala em nome do interesse coletivo (MAGNANI, 2014). O Estado, ao ter a jurisdição sobre o patrimônio cultural, desempenha o protagonismo no que Rodrigues (2005) denomina como processo de patrimonialização que, segundo ele, implica escolher ou eleger determinados elementos, de determinada cultura, que serão representativos de uma história e de uma identidade, resultando, nesse caso, de uma intervenção por parte dos representantes políticos e outros interesses. Essa atuação de tutela do Estado, historicamente passível de críticas, exerceu “autoridade patrimonial”, selecionando e reconhecendo os bens, levando a cabo interesses de uma elite representada por grupo de intelectuais, interpretada por Reis (2009) como: “imposição de uma perspectiva única, considerada a verdadeira e legítima, o patrimônio é assim configurado como dimensão política” (REIS, 2009 apud CABRAL, 2011, p. 32).

Como já mencionado, esse ato de escolher, de destacar determinados elementos, pode ser realizado em consequência do interesse em estabelecer uma identidade, ressaltar valores concretos sob a pressão de interesses econômicos, políticos e sociais, ou seja, não se pode afirmar que um determinado bem patrimonial, mesmo que reconhecido por grupos e instituições públicas, ou

não, seja um fiel representante da totalidade dos elementos de um grupo social.

Inventa-se o patrimônio a cada vez que determina-se (quem determina?) que um prédio, um local ou um hábito seja considerado um patrimônio por todos. Busca-se que algo seja defendido por todos, mas na verdade se omite que estes elementos representam somente uma parte, um grupo ou uma classe da sociedade (SOARES, 2009, p. 21).

Segundo Anico (2005), existe na contemporaneidade um forte e crescente movimento de construção, recuperação e valorização de locais de memória, pautados ou apresentados como forma de proteção da identidade, face a um processo de homogeneização causado pela globalização. Essa tendência tem incluído, paulatinamente, a visão de outros segmentos e grupos que, apesar de excluídos social e politicamente, são ou foram protagonistas nos diferentes períodos econômicos, de processos culturais, formas de ocupação e povoamento que também deixaram suas marcas. É uma tentativa de ampliar o raio da ação preservacionista; primeiramente, para além dos já conhecidos exemplares de bens edificados luso-brasileiros – monumentais ou não –, reconhecendo suportes da materialidade e portadores de atributos culturais; posteriormente, contemplando uma diversidade de bens culturais de natureza imaterial, portadores da memória e identidade brasileira.

Tal processo foi ampliado, no Brasil, nos anos 70 do século passado, pela introdução da noção de “referência cultural” no vocabulário das políticas culturais. Tal noção foi incorporada e tornou-se a marca de uma postura inovadora em relação à perspectiva de “patrimônio histórico e artístico”, na medida em que, naquele momento, remetia primordialmente à introdução do conceito de patrimônio cultural, e não mais de Patrimônio Histórico e Artístico, já consagrado (BRASIL, 2000).

Anos depois, essa tendência foi evidenciada a partir da inclusão desse conceito expresso na Constituição Federal de 1988, artigo 216.

Art. 216. Constituem patrimônio cultural brasileiro os bens de natureza material e imaterial, tomados individualmente ou em conjunto, portadores de referência à identidade, à ação, à memória dos diferentes grupos formadores da sociedade brasileira, nos quais se incluem: I - as formas de expressão; II - os modos de criar, fazer e viver; III - as criações científicas, artísticas e tecnológicas; IV - as obras, objetos, documentos, edificações e demais espaços destinados às manifestações artístico-culturais; V - os conjuntos urbanos e sítios de valor histórico, paisagístico, artístico, arqueológico, paleontológico, ecológico e científico (BRASIL, 1988).

A importância da Antropologia

Magnani (2014) assinala que:

a presença nos órgãos de preservação (conselhos e corpos técnicos) de profissionais da área das ciências humanas, especialmente da antropologia, vem permitindo ampliar o conceito de patrimônio e complementar a ação de arquitetos e historiadores, até então dominante nesta área (MAGNANI, 2014, p. 4).

O autor lança o debate a respeito da importância da atuação de profissionais da antropologia e da pesquisa antropológica contribuir, de forma integrada a arquitetos e historiadores, para a elaboração de instrumentos de definição e proteção do patrimônio. Ele considera que a antropologia pode contribuir

para ampliar a noção de patrimônio fazendo o levantamento daqueles dados bens móveis, instrumentos de trabalho, manifestações de cultura popular, festas profanas ou religiosas, artesanato, culinária, medicina tradicional, uso social do espaço etc. – que, ao lado dos itens costumeiros, também compõem o patrimônio cultural (MAGNANI, 2014, p. 4).

A pesquisa sobre o Centro Histórico de Manaus, sobre a qual estamos tratando neste texto, é resultante da atuação de antropólogos, tanto no âmbito da consultoria prestada pela Organização das Nações Unidas para Educação, Ciência e Cultura (Unesco),

que pensou todo o processo de normatização, como de membros da equipe de pesquisadores. A pesquisa foi estruturada com base em abordagens metodológicas da antropologia, com objetivo de identificar as formas de representação, percepção e apropriação dos espaços públicos e os conjuntos edificados, que constituem imagem da cidade no seu contexto de trabalho, lazer, vida cotidiana, devoção etc. Dessa forma, ao colocarmos em revista este trabalho, queremos avaliar de que forma o estudo antropológico pode subsidiar a confluência de olhares sobre patrimônio e ampliar a rede de relações sociais daqueles que vivenciam esses espaços e suas representações, valores e formas de uso a eles vinculados, articulando a dinâmica das transformações e apropriações simbólicas. Nesses cenários de subjetividades e transformações é que se orienta a pesquisa em questão, pois, busca-se compreender, como já mencionado, essas relações e impactos atribuídos e voltados à patrimonialização. Em suma, visa-se compreender e registrar as nuances e polissemias desse espaço, no pretérito e no presente, num processo de (re)construção da cultura e patrimônio, contrapondo as ações do poder público e institucional.

Quando o campo é o Centro Histórico de Manaus

A pesquisa partiu do princípio da existência de uma polissemia dos usos, discursos e apropriações do espaço, num sentido de construção da memória, cultura e patrimônio. Para tal, busca compreender o papel e ações do Poder Público como agente catalisador e fomentador dessa polissemia. Dentro desse cenário de transformação urbana, por meio de uma pesquisa antropológica, pretende-se compreender e registrar o processo de transformação do espaço, os respectivos efeitos nas relações dos usos, apropriações, significados e memória deste perímetro do Centro Histórico de Manaus, nos grupos e indivíduos que faziam e fazem uso do espaço. Assim, busca-se contrapor e/ou justapor as perspectivas e possíveis transformações e impactos após o reconhecimento Centro Histórico como Patrimônio Cultural brasileiro em 2010.

Enfatizando a interação entre os pesquisadores e os detentores, a pesquisa com abordagem antropológica entende que, tanto os detentores quanto os pesquisadores envolvidos, não são meros

informantes ou operadores de critérios científicos, mas protagonistas na construção de narrativas e na invenção de suas referências culturais. Os dados coletados entre agosto de 2019 a dezembro do mesmo ano possibilitaram a criação de uma lista de formas de representação, percepção e representação dos atributos associados ao Centro Histórico, agrupados em qualidades, a fim de subsidiar o entendimento sobre quais significações, propriedades e características os atores sociais envolvidos entendem como importantes para serem preservadas naquele território.

As metodologias que foram aplicadas colaboraram para o entendimento da relação com os lugares, temporal e afetivamente, dos grupos sociais com as “referências culturais” compreendidas naquela territorialidade.

Referências são edificações e são paisagens naturais. São também as artes, os ofícios, as formas de expressão e os modos de fazer. São as festas e os lugares a que a memória e a vida social atribuem sentido diferenciado: são as consideradas mais belas, são as mais lembradas, as mais queridas. São fatos, atividades e objetos que mobilizam a gente mais próxima e que reaproximam os que estão longe, para que se reviva o sentimento de participar e de pertencer a um grupo, de possuir um lugar. Em suma, referências são objetos, práticas e lugares apropriados pela cultura na construção de sentidos de identidade, são o que popularmente se chama de raiz de uma cultura (BRASIL, 2000, p. 29).

Obviamente, nenhum bem cultural assimilado como referência cultural tem valor em si mesmo, nem o valor artístico ou estético, pois todo processo de valoração resulta necessariamente de uma atribuição humana que parte de subjetividades e objetividades intrínsecas e extrínsecas da experiência cotidiana. Assim, apesar do tratamento que distingue patrimônio por sua natureza material ou imaterial, essas duas categorias de Patrimônio Cultural são essencialmente complementares e indissociáveis, como já abordado anteriormente.

Nenhum bem tem valor em si mesmo, nem mesmo o valor artístico, estético, pois todo processo de valoração resulta ne-

cessariamente de uma atribuição humana que parte de subjetividades e objetividades intrínsecas a experiência cotidiana. Assim, apesar das distinções entre essas duas categorias de Patrimônio Cultural, é amplamente difundido na literatura acadêmica contemporânea que, os aspectos materiais e imateriais do patrimônio cultural são essencialmente complementares e indissociáveis (BLACH *et al.*, 2020, p 488).

Essa noção é oriunda da: “concepção antropológica de cultura’ cujo enfoque está na diversidade da produção material, como também dos sentidos e valores atribuídos pelos diferentes sujeitos a bens e práticas sociais” (FONSECA, 2000, p. 13).

Procedimentos metodológicos

Os métodos de pesquisa em antropologia se apresentam como diversos. A área requer uma metodologia específica ou adaptação consoante às necessidades e objetivos propostos na investigação, assim como uma interdisciplinaridade, ou seja, a utilização de métodos de pesquisa e a formação de uma abordagem em comum empregadas por outras áreas do conhecimento.

O objeto de estudo da pesquisa antropológica é a cultura na sua totalidade, por este motivo, o método antropológico é necessariamente interdisciplinar, no sentido em que se serve das técnicas de pesquisa elaborada por outras disciplinas, tanto na fase da recolha como na fase de elaboração analítica. Pela mesma razão, um antropólogo individual não pode estar em posição de aprofundar todos os aspetos particulares de uma cultura, uma vez que é limitado o âmbito de especialização possível para cada estudioso. Portanto, o conhecimento global da cultura de uma sociedade qualquer resultará somente do trabalho coordenado de múltiplos estudiosos (BERNARDI, 2007, p. 136).

Nessa perspectiva, a equipe de pesquisadores foi composta por dois antropólogos, um historiador e quatro estudantes da área de turismo. Foram propostas abordagens metodológicas que pudessem favorecer a apreensão dos dados pretendidos para este

estudo. Assim, mediante os fundamentos aqui descritos, as técnicas aplicadas no decorrer desse projeto foram: 1) Mapas de percepção com grupos focais; 2) Observação participante; 3) Entrevistas temáticas semiestruturadas com indivíduos selecionados; 4) Pesquisa bibliográfica e documental. Para o desenvolvimento dos mapas de percepção, foram organizados grupos focais, considerando como determinante a relação dos integrantes do grupo com o território, analisando-se suas atuações, constituição enquanto grupo já consolidado, ou de formação induzida por essa pesquisa, e considerando tanto a faixa etária quanto o tempo de vivência no Centro Histórico de Manaus.

A livre expressão e formulação de um mapa, contendo referências ao território, à história, aos bens edificados, espaços públicos e privados, às práticas sociais, aos costumes, às festividades e a tudo mais que as intencionalidades, a imaginação e a memória puderem acessar no momento de sua confecção, permite um olhar privilegiado a respeito de como o grupo investigado constrói sua memória e sua própria identidade. As formas de representar as apropriações sociais por meio de mapas de percepção evidenciam as produções simbólicas de um grupo. Assim como as obras de arte, literatura, cinematografia, música, todas essas produções são a materialização do imaginário social. Entende-se, desse modo, que o imaginário é suporte para as representações sociais, o que estabelece uma “consciência social” (CARVALHO, 2002 apud BLACH *et al.*, 2020, p. 9).

O exercício de elaboração dos mapas de percepção se assemelha ao procedimento e teoria empreendidos pelos artistas e pensadores situacionistas. Inspirados no surrealismo, os situacionistas voltam-se para um trabalho calcado na preocupação com o que eles consideram um esvaziamento simbólico que vinha se configurando na relação dos indivíduos e a cidade. O trabalho realizado por esses artistas buscava a ressignificação do passado mítico e simbólico aprisionado nas construções. Introduzem a variante do conceito literário da *flânerie* (FREIRE, 1997).

Se o *flâneur* benjaminiano tinha o prazer em olhar objetos em si, os situacionistas, a partir do procedimento e teoria à deriva, são convidados a representar a apropriação do objeto atribuindo signi-

ficados, buscando a sua manifestação na memória, reconstruindo-o a partir do imaginário e fantasias (FREIRE, 1997). A forma de enxergar desses artistas estimulou a valorização da percepção das pessoas nas suas formas de apropriação, para além dos aspectos físicos e materiais, isto é, como constroem por meio de suas narrativas os mapas imaginários – processo que Freire (1997) denomina *psicogeografia*.

Os envolvidos nos grupos focais receberam a proposta de construir, a partir de desenhos livres, a representação do Centro Histórico, associando essa às experiências vividas, imagens e cenários, qualidades e características. Após a confecção dos desenhos, os grupos realizaram a apresentação dos motivos e significados do que construíram. Tanto os desenhos, quanto os diálogos dentro dos grupos, bem como as apresentações em “plenárias”, constituíram dados para pesquisa.

Para as entrevistas semiestruturadas, adotou-se o critério de priorizar moradores antigos e pesquisadores. Como resultado dessas abordagens metodológicas (mapas de percepção e entrevistas), foram identificadas as áreas de maior concentração de conteúdo simbólico, ou seja, as narrativas da territorialidade de uma cidade invisível que só se revela na experiência cotidiana.

A pesquisa levou à produção de 31 mapas de percepção, com o envolvimento de 79 detentores, além das entrevistas individuais aprofundadas com 4 “detentores-chave” e conversas informais com aproximadamente 53 pessoas, durante a fase da observação participante. A partir desses levantamentos foi possível identificar 73 referências culturais de naturezas variadas (material e imaterial), com diferentes graus de repetição nos mapas (indício valioso da importância que essas referências apresentam na memória social) e com atributos distintos que justificaram a escolha desses bens (IPHAN, 2020).

Na abordagem participante de pesquisa, como método, sabe-se que um dos desafios dos pesquisadores é penetrar na “forma de vida” que constitui a população pesquisada, considerando o exercício de “estar lá” (GEERTZ, 2008).

A pesquisa gerou aproximadamente 25 relatórios; todos com registros de imagens dos lugares, descrevendo outros olhares a partir da experiência de imersão do território cultural, observando

formas de apropriação, identificando descrições do imaginário, representações e conhecimentos locais.

Ao analisar as narrativas levantadas, é possível observar que em geral elas apresentam um repertório visual dos habitantes da cidade, ligando-o às experiências afetivas ou momentos significativos da vida dos participantes. Além disso, verificou-se que há entre elas consonâncias, constituindo o que Cristina Freire (1997) definiu como rede imaginária, mediante a recorrência de representações que discorrem sobre atributos e qualidades dos lugares.

Os lugares do Centro Histórico, de modo geral, são apropriados socialmente e carregados de sentido, permitindo inferir que os olhares sobre o Centro de Manaus levantados são atos de enxergar a cidade não apenas de forma sensorial, mas também da interiorização de eventos e práticas culturais do passado, experimentados e vividos cotidianamente (ROANET, 1992, p. 50).

Destaca-se a identificação de “ausências”, ou seja, a atenção dada para lugares e bens edificados não presentes na percepção e representação dos indivíduos. Sobre esse aspecto, compreende-se que mesmo os lugares não representados, ou presentes nas narrativas, não possuem menor valor, menor reconhecimento ou não tenham sido percebidos pela população, pois alguns referenciais associados à paisagem urbana podem ser naturalizados na percepção dos habitantes de determinado território remetendo a um processo de valorização tão profundo que a presença/existência do bem é dada como algo natural, consolidado, endêmico do lugar. Sobre essa constatação, Freire (1997) apropria-se do olhar de Walter Benjamin que, ao narrar o mapa da sua memória sobre as cidades em que viveu, descreve os lugares com base nas lembranças que lhe são mais significativas. Freire (1997) chama atenção para o fato de que, nas narrativas de Walter Benjamin, o eu se mistura à cidade de modo que a representatividade dessa é carregada de conteúdo afetivo.

Os monumentos e obras podem conter sentimentos íntimos e lembranças individuais. Nesse sentido, a cidade mistura-se à vida de seus habitantes. Apoderar-se da imagem de sua cidade significa flagrar sua própria imagem. O mapa da memória do eu e o mapa da cidade se sobrepõem, não é possível desenhar um sem o outro (BOLLE; WILLI apud FREIRE, p. 74, 1997).

Para endossar essa compreensão, temos em Mário de Andrade, no seu texto *Poesias Completas*, o recorte da cidade de São Paulo como fragmentos significativos, associando as partes do próprio corpo, envolvendo a cidade para além da espacialidade, ressemantizando o corpo e a cidade (ANDRADE, 1987 Apud FREIRE, 1997). O mesmo tipo de percepção que não consegue desmembrar a vida da cidade pode ser observado na canção Toada de Manaus, do grupo musical Raízes Caboclas (IPHAN, 2020):

Toda cidade se habita
Como lugar de viver
Só Manaus é diferente
Nessa maneira de ser
Pois invés de morar nela
É ela que mora na gente

A cidade, na narrativa dessa canção, provoca a ideia de pertencimento tão forte que se confunde com a própria condição de ser. A cidade é tão intrínseca aos cidadãos que não é externa ao indivíduo, ela “mora na gente” (MENEZES, 2018).

Considerações finais

Ao fazermos a confluência antropológica de olhares sobre os resultados da pesquisa sobre o Centro Histórico, foi possível revisarmos a relevância do exercício antropológico no processo de patrimonialização como um todo, e identificar, neste caso particular, como o arcabouço teórico e metodológico da disciplina coopera para compreensões a partir de uma noção dissidente e olhares de diversos atores.

Clifford (2011), ao tratar da autoridade etnográfica, compreende o necessário esforço epistemológico capaz de desenvolver autoridade etnográfica polifônica sobre a interpretação e/ou descrição da realidade. Parafraseando o autor, à luz da participação da antropologia e do diálogo com outras áreas, podemos entender como os estudos antropológicos têm colaborado para a configuração de uma “autoridade patrimonial”, colocando no curso da produção de políticas públicas do Patrimônio cultural, a

participação de outros atores, de outras vozes de diferentes classes e culturas.

Diferentemente, do que se projeta no plano físico da cidade, os diversos olhares sobre o Centro de Manaus permitiram constatar que o ato de enxergar a cidade “não é só sensorial da visão, mas também, da interiorização de eventos e práticas culturais do passado, experimentados e vividos cotidianamente” (ROANET, 1992 apud IPHAN, 2020). Apreende-se os olhares e as formas de percepção e apropriação, compreendendo os sistemas simbólicos pessoais do que é “extraterritório”, que excede e supera representações cartesianas, racionais, de poligonais, entornos e discursos de tombamento (FREIRE, 1997).

Mediante a leitura das narrativas, a pesquisa proporcionou o alcance de uma “rede imaginária” (FREIRE, 1997), identificando consonâncias entre as formas de percepção, representação e apropriação entre si, constituindo o que definiu como rede imaginária, a partir da recorrência de discursos sobre atributos e qualidades dos lugares, sendo nesse trabalho agrupados em categorias de apropriação social. No entanto, indaga-se: essas categorias representam, de fato, o que os indivíduos e atores da pesquisa compreendem do objeto, ou são traduções para uma linguagem academicista e técnica?

Constatando-se ausências de alguns bens edificados e lugares, nas percepções e apropriações presentes nas narrativas levantadas, podemos observar que a relação com a cidade é naturalizada, sendo alguns dos seus lugares notados mais pela ausência, pela constatação de sua falta, quando se criam espaços vazios (FREIRE, 1997 apud BLACH *et al.*, 2020), conformando um todo tão fortemente enraizado no cotidiano das pessoas que naturalizam, deixando de ser evidenciado (CENIQUEL, 1994 apud BLACH *et al.*, 2020). No entanto, cabe problematizar sobre essa possível constatação, lançando as seguintes indagações: até que ponto a seleção de alguns espaços e bens do Centro Histórico é espontaneamente identificada? A ausência de alguns lugares e bens, nas narrativas, são apenas naturalizados na imagem da cidade, ou será que há também o “esquecimento” como consequência da falta de políticas públicas voltadas para promoção e gestão do Patrimônio Cultural da cidade?

No fundo, podemos captar aspectos, com base na pesquisa realizada, que vão além do lugar preciso, quantificado, mapeado, objetivo. Foi possível captar os olhares e as formas de percepção e apropriação, compreendendo os sistemas simbólicos pessoais do que é “extraterritório”, que excede e supera representações cartesianas, racionais de poligonais, entornos e discursos de tombamento (FREIRE, 1997).

A confluência de olhares antropológicos nasceu dos encontros e diálogos entre dois pesquisadores e seus objetos de pesquisas, a partir da abordagem antropológica. Além da importância e reflexões já mencionadas, compreendemos como fundamental nesse trabalho o papel da antropologia como uma das ciências essenciais no processo de patrimonialização, na gestão, cooperando para dar visibilidade a um leque maior de conhecimentos e fomentar o diálogo entre o saber científico e outras formas de saber.

Ao refletir a trajetória dos estudos antropológicos sobre cultura popular, Braga (2018) ressalta a importância de dar voz aos conhecimentos que os próprios indivíduos possuem sobre suas práticas, numa condição, parafraseando a sociologia das ausências de Santos (2007, p. 28-36), de produzir uma antropologia das “ausências” que deveria, em última instância, “criar inteligibilidade sem destruir a diversidade”. Até onde as pesquisas chegaram, é necessário registrar que os elementos limitantes/limitadores – como o tempo, orçamento, pessoal, documentos etc. – impactaram no desenvolvimento inicialmente projetado. Todavia, foi possível adentrar no riquíssimo universo sociocultural que tangencia os múltiplos olhares e complexas formas de significados, usos e apropriações do Centro Histórico, após a pesquisa realizada. Esperamos que os dados coletados e diagnósticos registrados possam de maneira efetiva auxiliar no planejamento e desenvolvimento da normatização em voga, e que se assegure a diversidade dos valores identificados, os quais precisam ser salvaguardados.

Referências

ABREU, Regina. Patrimônio Cultural: tensões e disputas no contexto de uma nova ordem discursiva. *In*: FILHO, Manuel Ferreira Lima *et al.* **Antropologia**

e Patrimônio Cultural - Diálogos e Desafios Contemporâneos. Blumenau, SC: Nova Letra, 2007.

ANICO, Marta. A pós-modernização da cultura: patrimônio e museus na contemporaneidade. **Horizontes Antropológicos**, n.º 23, 2005, p. 71-86. Disponível em: <http://www.scielo.br/pdf/ha/v11n23/a05v1123.pdf>. Acesso em: 02 jul. 2019.

BATALHA, Luís. **Antropologia: uma perspectiva holística**. Lisboa: Editora Universidade Técnica de Lisboa, 2005.

BAVEYSTOCK, Zelda; MASON, Rhiannon. What role can digital heritage play in the re-imagining of national identities? England and its icons. *In*: BAVEYSTOCK, Zelda; MASON, Rhiannon. **Heritage and Identity**. London: Routledge, 2008.

BERNARDI, Bernardo. **Introdução aos Estudos Etno-Antropológicos**. Lisboa: Edições 70, 2007.

BLACH, Matheus *et al.* Pensar o Centro Histórico de Manaus frente ao processo de normatização: relatos, memórias, vidas e vindas. **Temporalidades** - Revista de História. Edição 32, v. 12, n.º 1 jan./abr., 2020.

BRAGA, Sérgio Ivan Gil. **Trajetórias de vida e antropologia**. Manaus: EDUA, 2018.

CABRAL, Clara Bertrand. **Patrimônio Cultural Imaterial** - Convenção da UNESCO e Seus Contextos. Lisboa: Edições 70, 2011.

CARVALHO, Paulo; FERNANDES, João Luís J. **Patrimônio Cultural e Paisagístico** - Políticas, Intervenções e Representações. Coimbra: Imprensa da Universidade de Coimbra, 2002.

CLIFFORD, James. **A experiência etnográfica: Antropologia e Literatura no Século XX**. Editora: Rio de Janeiro, 2011.

FREIRE, Cristina. **Para além dos mapas: os monumentos no imaginário urbano contemporâneo**. São Paulo: Sesc; Annablume, 1997.

GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. 1. ed. Rio de Janeiro: LTC, 2008.

GONÇALVES, António Custódio. **Questões de Antropologia Social e Cultural**. Porto: Editora Afrontamento, 1992.

IPHAN. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Centro Histórico de Manaus**. Brasília, DF, 2019. Disponível em: <http://portal.iphan.gov.br/pagina/detalhes/104>. Acesso em: 02 de jul. 2019.

IPHAN. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. Departamento do Patrimônio Material e Fiscalização. **Tombamento do Centro Histórico de Manaus**. Brasília, DF, 2010.

IPHAN. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Inventário nacional de referências culturais**: manual de aplicação. Brasília, DF, 2000. Disponível em: http://portal.iphan.gov.br/uploads/ckfinder/arquivos/Manual_do_INRC.pdf. Acesso em: 26 out. 2020.

IPHAN. Instituto do Patrimônio Histórico e Artístico Nacional. **Olhares sobre Manaus**: atributos e qualidades que conferem valores ao centro histórico. 2020. Brasília, DF, 2020.

LIMA, Evelyn Furquim Werneck. Preservação do Patrimônio: uma Análise das Práticas Adotadas no Centro do Rio de Janeiro. **Patrimônio** - Revista Eletrônica do IPHAN, vol. 2, nov./dez. 2005. Disponível em: <http://www.revista.iphan.gov.br/materia.php?id=120>. Acesso em: 06 jun. 2012.

LIMA, Mesquita. **Antropologia ou Entropologia?** Lisboa: Edições IN-CM, 1979.

MAGNANI, José Guilherme Cantor. Pensar grande o patrimônio cultural. **Lua Nova**: Revista de Cultura e Política, São Paulo, v. 3, n. 2, dez., 1986. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-64451986000300011. Acesso em: 21 out. 2014.

MENEZES, Mauro Augusto Dourado. 2018. “Eu canto pra falar do Amazonas”: narrativas musicais de uma geração de músicos de Manaus. *In*: Encontro Internacional de Música e Mídia, 14, 2018. **Anais [...]**. São Paulo: SP, 2018. Disponível em: <https://www.doity.com.br/anais/trabalhos-completos-14musimid/trabalho/79758>. Acesso em: 06 out. 2020.

SENADO FEDERAL. [Constituição (1988)]. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Brasília, DF: Senado Federal, 2020. Disponível em: https://www.senado.leg.br/atividade/const/con1988/con1988_05.10.1988/ind.asp. Acesso em: 26 de out. 2020.

SOARES, André Luis Ramos. Dr. Jeckyl and Mister Hide ou A Educação Patrimonial Serve a Quem?. *In*: MAGALHÃES, Leandro Henrique; ZANON, Elisa Roberta; CASTELO BRANCO, Patrícia Martins. **A Construção de Políticas Patrimoniais**: Ações Preservacionistas de Londrina, Região Norte do Paraná e Sul do País. Londrina: Editora UNIFIL, 2009.

ZANIRATO, Sílvia Helena. O Patrimônio Cultural em Cidades Novas. Leituras da Política Patrimonial Paranaense. *In*: MAGALHÃES, Leandro Henrique; ZANON, Elisa Roberta; CASTELO BRANCO, Patrícia Martins. **A Construção de Políticas Patrimoniais**: Ações Preservacionistas de Londrina, Região Norte do Paraná e Sul do País. Londrina: Editora UNIFIL, 2009.

Cultura e consumo na *Ville de Paris*: o modelo francês da moda nos anúncios do Jornal do Commercio (AM) (1904-1920)

*Aline de Souza Rocha*¹

*Otávio Rios*²

Uma breve introdução

Há muito tempo os franceses fazem parte da história brasileira, mas sua contribuição cultural ganha destaque com a chegada da Família Real. Preocupados com a suposta aculturação do povo brasileiro, D. João VI trouxe às terras do Brasil um grupo de artistas franceses responsáveis por ensinar arquitetura, modelagem, desenho, música, entre outras artes caracterizadas pelo modelo francês. Após a intervenção desses artistas, instaura-se no país traços culturais oriundos da França. Em 1816, o Brasil recebe a Missão Artística Francesa, que influencia tais modos de fazer e pensar a arte.

A expansão do território francês o tornou um país de referência que, por meio da língua e da religião, introduziu suas ideias a outros países. Havia uma pretensão europeia em persuadir outros continentes e, assim, avançavam a expansão, ao passo que o catolicismo se propagava. Por meio da imposição de ideias e de conquistas territoriais, a França produziu modelos de influência cultural no Brasil, destacados nos estados da Bahia, Recife, Maranhão, Rio de Janeiro e no Amazonas. A presença

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da UEA (PPGICH-UEA). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (Fapeam). Licenciada em Letras – Língua Portuguesa pela Universidade do Estado do Amazonas (UEA). E-mail: alinerocha18.ar@gmail.com

² Pós-doutorado em Literatura Comparada pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto (FLUP). Doutor em Letras Vernáculas (Literaturas Portuguesa e Africanas) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professor Adjunto da Universidade do Estado do Amazonas (UEA), onde atua nos cursos de Licenciatura em Letras e no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da UEA (PPGICH-UEA), do qual é coordenador. E-mail: otavio-rios@uea.edu.br

francesa, assim como a portuguesa, são componentes da imagem representativa do país.

Ainda no século XIX tem início a Era Dourada, baseada no Impressionismo e no *Art Nouveau*. No Brasil, a *Belle Époque* se destaca por sua duração e pelo avanço tecnológico que ocorreu nas regiões mais produtivas do país da época, estando entre elas o Amazonas. A *Belle Époque* amazônica tem início em 1871, sendo marcada pela intensa modernização das cidades de Manaus e Belém que, financiadas pelo látex, avançaram arquitetonicamente em relação às outras cidades do país. Com o destaque da cidade de Paris como exemplo de modernidade e ascensão, os governantes de Manaus passaram a almejar o desfrute deste status mítico. Nessa perspectiva, os fatos oriundos da França passaram a ser reprisados na cidade de Manaus, que esperava por uma transformação capaz de anular o distanciamento entre as capitais. Entre essas reproduções está o modelo francês da Moda.

Apesar de ser vista pelo senso comum como objeto superficial, a Moda possui significados culturais que entrelaçam aspectos econômicos, sociais, culturais, técnicos e estéticos. Essa forma de arte tomou lugar na história como aquela que possui a capacidade de expressar identidades e sentimentos, contudo somente a partir do século XIV se tornou possível reconhecê-la como um sistema. Nessa perspectiva, a Moda é entendida como um conjunto de modos de agir, viver e sentir, capaz de marcar um momento histórico.

Tendo em vista o modelo francês da Moda e o desejo de aproximação entre Manaus e Paris, a propagação da cultura francesa se dava em especial nos jornais da época. O *Jornal do Commercio*, o mais antigo em circulação no Amazonas, evidenciava em seus anúncios traços da moda parisiense que chegavam à sociedade de Manaus e essa, por sua vez, exportava utensílios de costura como tecidos, chapéus, sapatos, mas que também mimetizava as *Maison* parisienses. Nos anúncios de lojas, costureiras, perfumarias, utensílios domésticos e cigarros, a mulher representava a cultura francesa em seu vestir e suas maneiras, modelo cultural que era consumido por mulheres das classes privilegiadas da cidade. Essa noção de consumo da cultura delineia a permanência de características europeias do vestuário na *Ville de Paris*.

Partindo de uma reflexão acerca dos anúncios de moda no *Jornal do Commercio*, importa estabelecer um recorte temporal que se delimita entre os anos de 1904 e 1920. Dentro da perspectiva interdisciplinar e de cunho qualitativo, fundamentamo-nos sob o olhar de várias esferas do conhecimento científico, tais como a História da Arte, a Antropologia e a Sociologia. Dessa maneira, este estudo apresenta um recorte de uma pesquisa mais extensa e se organiza em dois momentos: o primeiro debate os conceitos de Cultura e Consumo que norteiam a reflexão acerca do modelo francês da Moda; o segundo discute a recepção desse modelo como prática de consumo, por meio da análise dos anúncios do *Jornal do Commercio* (AM).

Cultura e consumo na *Ville de Paris*: o modelo francês da moda

Estudiosos de várias áreas de conhecimento levantam reflexão acerca da Cultura, entre eles encontram-se Bosi (1985), Fortuna (1999) e Canclini (2003). Ainda em 1985, Bosi já apontava que a cultura exprime a maneira com que os homens se relacionam entre si, com o mundo e como eles interpretam essa relação, sendo a cultura um componente da ordem simbólica. Por sua vez, Fortuna, em 1999, complementa a reflexão de Bosi, apontando o confronto existente nas práticas de externalização e objetificação dos sentimentos dentro do que conhecemos como cultura, destacando que esse confronto se dá por meio dos trajetos e antecedentes de cada indivíduo, aspecto que reforça sua característica subjetiva. Adiante, já no ano de 2003, Canclini precede o que Corá (2014) reitera, em relação à característica de mutação da Cultura, sendo ela apontada como um conjunto de práticas que representam o imaginário social e que está em constante transformação. O que Canclini aponta acerca da Cultura se interliga com a necessidade de identificação dos agentes da sociedade, o que implica a retomada do que vem a ser a Identidade e quais os reflexos da Cultura em sua formação.

Santos (2013) define a identidade cultural por meio de sua característica mutável. Para ele (2013, p. 119), “as identidades são, pois, identificações em curso” e não se trata de um debate novo,

visto que a modernidade nasce dela e com ela. Nessa perspectiva, as Identidades são “dominadas pela obsessão da diferença e pela hierarquia das distinções” (SANTOS, 2013, p. 120). Em outras palavras, o processo de identificação parte da noção de identidade, mas essa se encarrega também de diferenciar grupos, especialmente em relação a classes. Em sua definição, Hall (2014) destaca que, segundo a concepção sociológica, a identidade surge a partir de um sentimento de pertencimento e preenche as lacunas entre o exterior e o interior, ao passo que internalizamos significados e valores de uma sociedade, e projetamo-nos nessas identidades. Para Hall (2014, p. 12), “a identidade costura o sujeito à estrutura”. Nesse sentido, a formação da identidade se torna importante para que os grupos sejam legitimados, mas Corá (2014) reitera que é necessário um fator norteador, tais como a religião, a nacionalidade e as práticas sociais.

Os debates sobre cultura nos levam a pensar a identidade, mas também sua relação com o consumo e, por sua vez, a compreensão dessa relação remete à impossibilidade de pensá-los separadamente. A obra *Cultura, consumo e identidade*, organizada por Barbosa e Campbell (2006), reúne diversos artigos elaborados à luz da estreita relação entre cultura e consumo. Assim, Barbosa (2006, p. 108), cuja pesquisa compõe o livro, salienta que “todo e qualquer ato de consumo é essencialmente cultural”. Nessa perspectiva, em toda atividade ocorre um esquema simbólico que lhe atribui sentido e significado e, conforme Barbosa (2006), são esses sentidos que criam critérios de distinção do que é ou não uma mercadoria. Esses sentidos remetem a qualidades e especificidades que os grupos atribuem e que são ressignificados durante a vida social. Para além, Barbosa (2006, p. 105) costura o consumo e a cultura afirmando que:

É nesse sentido que cultura e consumo são interligados e indissociáveis, pois todo o processo de seleção, escolha, aquisição, uso, fruição e descarte de um bem ou serviço, ou ainda de uma “identidade”, como querem os pós-modernos, só ocorre e faz sentido dentro de um esquema cultural específico.

Essas reflexões conduzem à Grant McCracken que, na obra *Cultura e Consumo: novas abordagens ao caráter simbólico dos bens e*

atividades de consumo (2003) faz um percurso histórico acerca do que denomina como revolução do consumo. MacCracken (2003) indica que a grande transformação no Ocidente aponta para uma mudança em gostos e hábitos, mas também na cultura do mundo. Para o autor, “consumo moderno é, acima de tudo, um artefato histórico” (MACCRACKEN, 2003, p. 11). Nessa esteira, a revolução do consumo é vista como uma das constituintes de uma mudança social maior, a que muitos pesquisadores da História e das Ciências Sociais se debruçaram, tais como Durkheim, Weber, Marx e Simmel, mas muitas dessas pesquisas não se preocupavam com o fato de como o consumo se desenvolvia (MCCRACKEN, 2003).

As relações entre a cultura e o consumo se tornam mais claras quando pensadas a partir de sua prática social. Fisher (2006) aponta na obra *Cultura, consumo e Identidade* que o tema foi debatido a partir de diversos campos e disciplinas, mas que em alguns estudos tem-se uma análise considerada por ele como macro, enquanto outras delimitam sua pesquisa selecionando um objeto de consumo, destacando o vestuário como um exemplo de objeto de prática de consumo. Retomando os apontamentos de McCracken (2003), a observação dos modos de vestir começou na corte, mas foram deslocando-se à nobreza, às classes médias e às classes baixas, guiadas por um dúbio mecanismo. Se por um lado o vestuário diferenciava grupos, neste caso a corte, por outro, tinha-se um processo de imitação dos subordinados, que viam na moda a representação de poder e de classe. Para McCracken (2003), a característica mutável da moda, “contribuiu para converter o consumo em uma atividade nova e mais frequente, e também em um novo fardo” (2003, p. 23). A partir das substituições, o consumidor passou a necessitar tanto de informações sobre o que estaria na moda naquele momento quanto sobre a carga simbólica daquela vestimenta.

A moda, por sua vez, é entendida como arte capaz de marcar um período histórico. Como apontado por McCracken (2003), a moda passou a legitimar grupos sociais e diferenciá-los. Em artigo intitulado *A história da Moda influenciando tendências*, Costa (2014) afirma que a moda propicia discursos em segmentos como a economia, a cultura, a literatura, a sociologia, a antropologia e

a história, sendo “um mecanismo social, cultural, comunicacional e industrial” (COSTA, 2014, p. 14). Segundo seus estudos, não se sabe ao certo quando a vestimenta começou a fazer parte da humanidade, mas acredita-se que o processo tenha iniciado ainda na pré-história, com os nômades e sua necessidade de se deslocar em busca de alimentos (COSTA, 2014). Com o aprimoramento das técnicas têxteis, a sociedade primitiva aprimorou o uso das peles de animais. Por sua vez, a abertura do comércio com o Oriente, no século XI, e o contato com civilizações orientais, permitiu que a Europa se apropriasse de elementos dessa cultura, por meio de tecidos e técnicas de vestir. Com a chamada nobreza, descobriu-se um estilo sofisticado de vida, mas somente na segunda metade do século XIV a moda foi reconhecida como sistema (COSTA, 2014).

Até chegar à moda sob a perspectiva da modernidade, o vestuário passou por inúmeras transformações, mas algumas características se acentuam neste debate e remetem ao que McCracken (2003) destaca: a moda como prática de consumo, distinção de classes e a imitação da moda das altas classes. Paris, à luz de sua modernidade, tornou-se a capital da moda, tendo suas atualizações seguidas e imitadas em diversos outros países, em especial no Brasil, que além de possuir nichos culturais franceses em seus Estados, sofria o impacto cultural francês desde a chegada da Família Real. Em Manaus, a influência francesa veio com o advento da Borracha, a *Belle Époque* e o desejo dos seus governantes de torná-la semelhante à cidade de Paris. No que se refere aos padrões modernos, a sociedade passou a espelhar-se também na vestimenta vigente na capital da França. Nesse contexto, o modelo da moda parisiense chegou a Manaus por meio dos veículos de informação, mas também dos navios que chegavam ao porto da cidade, o que possibilitou à sociedade da *Ville de Paris*, a prática do consumo da moda. Contudo, esse exercício foi possível somente pelas famílias de classes mais elevadas que almejavam representar por meio da vestimenta uma cidade civilizada e moderna. Tem-se, então: a prática de consumo de cultura parisiense por meio da moda; a vestimenta da sociedade francesa como modelo a ser reproduzido; as famílias de classe alta da cidade de Manaus como praticantes do consumo e, por sua vez, subalternos à sociedade parisiense. Por fim, a classe baixa da cidade de Manaus que, subordinada às classes

mais elevadas, era excluída desta prática de consumo e afastada do centro civilizado, evidenciando a divisão de classes.

A representação da moda nos anúncios do Jornal do Commercio (AM) (1904-1920)

Fundado no ano de 1904, o Jornal do Commercio é editado na cidade de Manaus, sendo o mais antigo em circulação no estado do Amazonas, para além de ser um dos mais antigos do Brasil. A temática geral do Jornal vem a ser a economia do estado e, por isso, suas páginas exemplificam a modernização da cidade de Manaus, bem como a sua ascendência econômica, influenciada pela *Belle Époque* e pela extração da borracha. Nessa perspectiva, o que nos importa destacar em suas páginas é a chegada do padrão francês da Moda.

Retomando o mito da cidade ideal, Manaus nutre o sonho de representar a sua modernidade. Para tal, Paris é idealizada como modelo a ser seguido, tanto a partir da arquitetura, urbanização e saneamento, quanto acerca do comportamento social, do uso, e do vestir-se. Assim, com o ciclo da borracha e a riqueza advinda de sua extração, tem-se no cenário manauara as reprises dos acontecimentos de Paris. Nesse contexto, os anúncios do Jornal do Commercio revelam que Manaus recebia, por meio das embarcações que chegavam ao porto, vários materiais de uso cotidiano, como remédios, tecidos, utensílios domésticos, bebidas, cigarro, entre outros. E, ao lado desses elementos importados da França, encontrava-se o vestuário.

Na cidade de Manaus, a importação de utensílios estava para além dos tecidos e fazia parte do cotidiano da sociedade, visto que os abastecimentos chegavam à capital por meio das embarcações que aportavam. Em Paris, as classes mais altas ditavam a moda a partir de suas vestimentas que, em meados do século XX, apresentavam volumosos vestidos cujas formas destacavam traços femininos, mas também possuíam uma carga simbólica representativa do poder, vista a divisão social acentuada pela vestimenta. Pode-se observar esse primeiro momento, a partir de dois caminhos: a demarcação dos grupos sociais e a formação da identidade.

Durante o desenvolvimento da cidade de Manaus a partir da *Belle Époque*, pensa-se na modernização do centro da capital em detrimento de outras áreas. Se por um lado as famílias mais ricas da sociedade possuíam casas bem localizadas no centro da cidade, por outro, conforme a modernização se instaurava, os grupos de classe baixa eram afastados desse centro, como não representantes do ideal de cidade moderna. Na mesma perspectiva, a Moda era destinada somente às famílias da elite, sendo essa a maior consumidora dos utensílios advindos da Europa. Assim, o vestuário passa a representar também o poder social de uma classe, distinguindo-a de outras.

Em artigo intitulado *Capítulos da Modernidade: moda e consumo na Paris do século XIX* (2009), Michetti (2009) destaca a relação do consumo e da moda a partir de sua relevância nos âmbitos social, econômico e cultural. Nesse sentido, a autora salienta que Paris não era o único exemplo de cidade moderna, mas que nela podem ser identificados os processos que geraram a Modernidade. A noção de Moda e Consumo, por sua vez, ganha destaque a partir do prestígio da corte francesa, durante o reinado de Luís XIV, o “rei consumidor”, que inseriu em Versailles um padrão de consumo como processo civilizador ao perceber “uma ligação entre o luxo e o controle social, entre vestuário e poder” (MICHETTI, 2009, p. 231).

No que se refere à formação da identidade, toma-se como modelo a própria identidade parisiense. As vestimentas europeias se modernizaram com base nos estilos da época, mas também foram influenciadas pelo clima frio da Europa. Nesse viés, toma-se para si a identidade do outro partindo da necessidade de identificar-se com aquilo que representa a modernidade. Sendo Paris a cidade modelo nesse aspecto, Manaus busca equiparar-se a ela em todos os sentidos, inclusive em sua identidade, tomando como exemplo as tendências dos vestidos longos e chapéus ornamentados, desconsiderando inclusive, o calor regional, vista a perspectiva da representação da modernidade e da civilização por meio da roupa. Toma-se como corpus de reflexão, um anúncio de 1904:

Figura 1 – Anúncio “Mme. Clara & Comp.”



Fonte: Jornal do Commercio, AM (1904). Edição 01.

No anúncio da “Mme. Clara & Comp.” identifica-se não só a presença da importação das roupas da alta sociedade parisiense, mas também de acessórios extravagantes como os chapéus. Em um olhar imagético, visualizam-se os detalhes do vestido que desenham uma postura corporal na mulher a partir do tecido que cobre seu corpo inteiro, visto que não releva busto, pés e nem mesmo o pescoço, deixando em evidência somente os braços, cujas mãos se encarregam de outro acessório: a sombrinha. Por sua vez, o rosto ao lado evidencia o modelo de chapéu ornamentado com flores, muito utilizado pelas mulheres em Paris. No que se refere à análise textual do anúncio, identificam-se exemplos de outros símbolos da moda parisiense do início do século XX, tais como o uso de espartilhos, anáguas, tecido, blusas de seda e sombrinhas.

No anúncio em questão, nota-se a ênfase na busca de referências nos melhores ateliês de Paris. Por sua vez, tendo a última moda de Paris divulgada por meio dos jornais e consumida pela sociedade de alta classe da *Ville de Paris*, tem-se na cidade de Manaus uma prática de consumo que transforma a sociedade.

MacCracken (2003, p. 14), ao estudar a relação entre cultura e consumo, destaca que os novos hábitos de consumo são agentes decisivos de mudanças e sociabilidade. Nessa perspectiva, a cidade de Manaus se torna também uma sociedade de consumo – que se alimenta de materiais importados da França e a toma como modelo de Modernidade, almejando sua aproximação –, bem como se transforma em símbolo de civilização, tomando para si aspectos franceses referentes à urbanização, saneamento, comportamento social e à Moda.

Para além da influência da *Belle Époque* e da extração da borracha, a Primeira Guerra Mundial também marcou a história do século XX. Em seus apontamentos a respeito da memória sobre a guerra, Burigana (2014) destaca que o marco histórico se estende desde o fim do império até o nascimento de novas realidades estatais, mas que as memórias “deixaram abertas questões políticas, econômicas e culturais” (BURIGANA, 2014, p. 44). A partir dessa noção de uma memória de acontecimentos muito presente nos países europeus, principalmente na Itália e na França, percebe-se a Primeira Guerra Mundial como aquela que teve imensa repercussão, inclusive onde não se tinha uma ligação direta com o confronto. Com isso, os países sofreram mudanças em sua estrutura geopolítica e na dinâmica econômica (BURIGANA, 2014, p. 44).

A Primeira Guerra Mundial eclode entre os anos de 1914 e 1918 e, logo em suas primeiras semanas, retira homens de seu cotidiano para se apresentarem no *front*. A priori, o que prevalecia era a ideia de que seria uma batalha rápida e bem-sucedida, mas na realidade o que se viu foram quatro longos anos que geraram rancores e feridas e, décadas depois, deram vida a outra guerra (BURIGANA, 2014). Nessa direção, Burigana (2014, p. 49) revela que:

[...] da Grande Guerra saiu um mundo diferente, marcado por ressentimentos, tensões, violência e injustiça, não só entre vencedores e perdedores, mas também entre os próprios vencedores: das cinzas da guerra surgiu uma situação de instabilidade profunda, que em breve explodiria em novos conflitos, que sujariam de sangue não só a Europa, mas o mundo inteiro.

Ao passo que a guerra acontecia, a sociedade europeia sofria consequências em sua estrutura, refletindo também na moda. Considerando esse cenário, as mulheres passaram a ser notadas de uma forma diferente. Se antes era a mulher quem cuidava dos afazeres domésticos enquanto o homem se dedicava ao trabalho fora de casa, com a saída deles para o *front*, a figura feminina passou a ganhar espaço no aspecto social. Ao participar ativamente dos trabalhos externos ao lar, a mulher tomou conhecimento de atividades que historicamente vinham a ser delimitadas ao homem, aprendendo novas funções e ganhando autonomia nesses afazeres, o que a levou à reivindicação de direitos igualitários.

Com a Primeira Guerra Mundial, a Moda foi reconfigurada. Sob influência do conflito, a vida social ficou delimitada. Os espetáculos, em especial, foram interrompidos, o que acarretou a queda da procura por vestuário e acessórios. Influenciada pelas novas ocupações, a Moda feminina passou a ser menos elaborada e enfeitada, considerando também a escassez de variedades. O reflexo dessa nova configuração do vestir é identificado nos anúncios do *Jornal do Commercio*, entre os anos em que se desenvolviam os conflitos. Por sua vez, já no primeiro ano de guerra, o consumo da moda parisiense na cidade de Manaus passa a ser transformado, evidenciando no lugar dos grandes chapéus enfeitados e vestidos volumosos o estilo militar:

Figura 2 – Anúncio “A Moda Chic”



Fonte: *Jornal do Commercio*, AM (1914). Edição 3510.

A necessidade de utilizar roupas mais confortáveis acompanhou as novas ocupações sociais femininas, e essas atividades inculcaram uma visão militarista na moda. Incluem-se no vestuário da mulher chapéus de menos extravagância, que por sua vez não pesassem sobre suas cabeças, bem como se insere o uso de calças e de *tailleur* (terninhos) para mulheres. No anúncio do ano de 1914 presente no *Jornal do Commercio*, pode-se perceber uma mudança marcante das vestes, que nesse momento apresentavam jaquetas de estilo militar, palas e cintos, inspirados no contexto histórico da época. Assim, a Primeira Guerra passa a surtir efeito criativo no que se refere à moda parisiense. Diante disso, muitos estilistas ganharam destaque por seus estilos inovadores e, dentre eles destaca-se Coco Chanel que, por meio de seus “cortes retos, colares falsos compridos, cabelos curtos, blazers, capas e cardigãs” (COSTA, 2014, p. 29), além do uso do jérsei, malha usada em roupas íntimas masculinas, despertou o olhar das mulheres para a prisão de seu próprio corpo, inspirando-as a se tornarem detentoras do direito, do conhecimento e da liberdade do próprio ser, o que revolucionou não somente a moda, mas o comportamento das mulheres e a sociedade. Por sua vez, o espartilho foi abandonado, sendo substituído pela cinta elástica; a quantidade de tecido das peças também diminuiu, vista a falta de matéria-prima para suas confecções, uma vez que muitas fábricas haviam fechado em decorrência da guerra.

Por sua vez, o que se nota no vestuário exposto nos anúncios do ano de 1918 reforça a transformação da moda advinda da Primeira Guerra Mundial. Os chapéus em seus tamanhos reduzidos agora chamados de *cloche* passam a acompanhar e dar destaque a cabelos mais curtos e penteados que remetiam ao estilo *garçon*, introduzido por Coco Chanel. As cores neutras ganham espaço, sendo marcadas pela predominância do preto que, além de simbolizar classe, remetia-se ao luto nos anos de guerra, conforme figura 3:

Figura 3 – Anúncio “Três modelos da moda”



Fonte: Jornal do Commercio, AM (1918). Edição 5100.

Pode-se dizer que, com a guerra, a moda foi renovada a partir de uma outra perspectiva: a simplificação. Com isso, os hábitos de consumo foram diminuídos, o que significava investir menos dinheiro em acessórios ao se vestir, escolhendo o mais simples e confortável em detrimento do mais elaborado e ornamentado. Por sua vez, com o encurtamento das saias, os sapatos tomaram visibilidade sendo pensados a partir de modelos mais sofisticados. Assim, o consumo da moda parisiense ganha novas configurações, pondo em foco as tendências simplistas da época.

Na cidade de Manaus, com o rompimento das importações de utensílios europeus motivado pela guerra, a produção de roupas da moda se tornou cada vez mais difícil. Contudo, a transformação do vestuário feminino continuou repercutindo na *Ville de Paris* por meio dos jornais que traziam as novidades da guerra e junto delas as novidades da Moda parisiense. Assim, o que se vestia na Europa era mimetizado na cidade de Manaus, concretizando um modelo de civilização a ser seguido, não somente como padrão de modernidade, mas também como símbolo de autonomia e progresso durante a Primeira Guerra Mundial. Nesse sentido, a sociedade dá continuidade ao consumo do padrão parisiense da moda, buscando alternativas para se encaixar nesses padrões e simplificando as vestimentas anteriores.

Considerações finais

Tomada a partir de sua perspectiva artística, a Moda representa identidades, distinguindo-as umas das outras e auxiliando na composição de grupos por meio do processo de identificação. Assim, o vestuário passa a transportar uma carga simbólica que se refere ao poder e a destacar classes sociais, sendo vista como representante da civilização e dos bons costumes. A cidade de Paris, por seu turno, destaca-se em relação a essa forma de arte, no que diz respeito ao processo de modernização e atualização de tendências e, com seu processo de expansão territorial, a França expõe-se com superioridade a outros países, expandindo não somente suas riquezas, mas também sua influência cultural, inculcada em países como o Brasil.

No contexto da *Belle Époque*, representantes da cidade de Manaus buscam mudanças que a encaixe em uma condição mais elevada, tomando para si características da cultura parisiense, visto o seu destaque na Modernidade e inovação em sua estrutura urbanística, saneamento, arte e desenvolvimento. Assim, a cidade de Manaus possuía a extração da borracha como viés de riqueza, mas não demonstrava sua civilização. Logo, viu-se no modelo de modernidade parisiense a resolução desse impasse.

Tomando a cultura francesa como padrão, a cidade de Manaus foi moldada sob esse olhar, modernizando suas ruas, casas, construindo grandes palácios e o próprio Teatro Amazonas. Assim, evidencia-se um processo de tomar para si a cultura do outro, caracterizando sua aculturação. Junto a ela, há a construção da identidade que, por sua vez, é montada a partir de uma busca de semelhanças com o ideal moderno. Nesse enlace, o *Jornal do Commercio*, juntamente com outros da época, estreitava a relação entre Manaus e Paris, de modo que trazia em suas edições fatos da capital parisiense relativos a atualizações urbanísticas e à própria cultura, expressando a Moda em seus anúncios.

A publicidade feita pelo *Jornal do Commercio* evidencia características da vestimenta feminina na França, bem como características do comportamento social considerado civilizado. Assim, o consumo da moda se dá por meio do jornal, que divulga também a chegada de embarcações ao porto da cidade, trazendo as mais novas tendências da Moda parisiense. Nessa perspectiva, o consumo da

moda na *Ville de Paris* se dá entre a elite da capital, considerando a condição social desses grupos que, por sua vez, almejavam representar seu status de riqueza a partir da roupa, como antes se fazia nas cortes. À margem desse consumo, encontra-se a classe baixa, que não possui renda e conhecimento para participar da dinâmica. Logo, a alta sociedade de Manaus torna-se subalterna à sociedade parisiense, enquanto a classe menos favorecida é subalternizada à elite da cidade e, assim, excluída não somente do processo de consumo da Moda, mas também do centro, que representava, então, o status de modernidade.

Esse cenário se transforma a partir da eclosão da Primeira Guerra Mundial, que acarreta o rompimento de comunicação com outros países, chegando ao apogeu do declínio da borracha em Manaus, por volta de 1913. Com isso, a cidade perde muitas famílias da alta sociedade que fogem da crise, mas também recebe muitos trabalhadores que migraram do interior depois de muitos seringaais decretarem falência. Esse cenário modificou a configuração da cidade que não possuía planejamento para recebê-los. As famílias dirigiram-se às margens de Igarapés, montando um contraste social com o centro da cidade. Nesse caso, a Moda, que antes era consumida somente pelas altas classes, passa a sofrer transformações devido à escassez de materiais. Assim, ainda com ressalvas, as roupas passam a ser consumidas de maneira mais acessível, haja vista a substituição dos materiais de produção por utensílios mais simples e econômicos, incluindo também nesse processo de consumo as classes menos favorecidas da cidade. Desse modo, a sociedade de consumo em Manaus é solidificada a partir da cultura francesa em aspectos urbanísticos, mas também por meio do vestuário que, para além de simbolizar a riqueza e a modernidade, também demarcava um processo de divisão de classes e construção da identidade.

Referências

BOSI, Ecléa. **A cultura do povo**. São Paulo: Cortez, 1985.

BURIGANA, Ricardo. A grande guerra: a Primeira Guerra Mundial (1914-2014), evento e memória. **Revista História Unicamp**. v. 1, n. 1, jan./jun. de 2014. Disponível em: <http://www.unicap.br/ojs/index.php/historia/article/view/435/344>. Acesso em: 10 set. 2020.

CANCLINI, Néstor García. **A Globalização imaginada**. Tradução: Sérgio Molina. São Paulo: Iluminuras, 2003.

CANCLINI, Néstor García. **Culturas Híbridas: Estratégias para entrar e sair da modernidade**. Tradução: Heloísa P. Cintrão e Ana Regina Lessa. São Paulo: Edusp, 2003.

CORÁ, Maria Amélia Jundurian. Debates e usos das culturas. *In*: CORÁ, Maria Amélia Jundurian. **Do material ao imaterial: patrimônios culturais do Brasil**. São Paulo: EDUC/FAPESP, 2014.

COSTA, Bruna Emanuelle S. L. **A História da Moda Influenciando Tendências**. 2014. Monografia (Especialização em Estética e Gestão de Moda), Departamento de Relações Públicas, Propaganda e Turismo da Escola de Comunicação e Artes da Universidade de São Paulo, 2014. Disponível em: https://www.google.com/url?sa=t&source=web&rct=j&url=http://www2.eca.usp.br/moda/monografias/Bruna%2520Emmanuele_t.02.pdf&ved=2ahUKEwiX1sffrZ3lAhXILLkGHRWqDEAQQfjAAegQIARAB&usg=AOvVaw2hTw-0Z1KnWxh369cgK6-fL. Acesso em: 27 jun. 2019.

FISHER, Tom. Plásticos: a cultura através das atitudes em relação aos materiais artificiais. *In*: Livia Barbosa e Colin Campbell (org.). **Cultura, consumo e identidade**. Rio de Janeiro: FGV, 2006.

FORTUNA, Carlos. **Identidades, Percursos, Paisagens Culturais**. Oeiras, Portugal: Celta, 1999.

HALL, Stuart. **A identidade cultural na pós-modernidade**. Tradução: Tomaz Tadeu da Silva; Guacira Lopes Louro. 11 ed. Rio de Janeiro: DP&A, 2006.

JORNAL DO COMMERCI0. Fotografia, 1904. 1 ed., p. 04. Disponível em: http://memoria.bn.br/pdf/170054/per170054_1904_00001.pdf. Acesso em: 27 ago. 2020.

JORNAL DO COMMERCI0. Fotografia. Manaus, 1914, ed. 3510, p. 01. 04. Disponível em: http://memoria.bn.br/pdf/170054/per170054_1914_03510.pdf. Acesso em: 27 ago. 2020.

JORNAL DO COMMERCI0. Fotografia. Manaus, 1918, ed. 5100, p. 01. 04. Disponível em: http://memoria.bn.br/pdf/170054/per170054_1918_05100.pdf. Acesso em: 27 ago. 2020.

MCCRACKEN, Grant. **Cultura & Consumo: novas abordagens ao caráter simbólico dos bens e atividades de consumo**. Tradução: Fernando Eugênio. Revisão técnica: Everaldo Rocha. Rio de Janeiro: Mauad, 2003. (Coleção Cultura e Consumo/coordenação Everaldo Rocha).

MICHETTI, Miqueli. Capítulos da Modernidade: moda e consumo na Paris do século XIX. **PROA: Revista de Antropologia e Arte**, 1(1), 2009. Disponível em: <https://www.ifch.unicamp.br/ojs/index.php/proa/article/view/2398>. Acesso em: 10 set. 2020.

SANTOS, Boaventura de Sousa. **Pela mão de Alice: o social e o político na pós-modernidade**. 7. ed. Porto: Edições Afrontamento, 2013.

“Dá-me um vidro de remédio”: comércio, propagandas e saúde na Manaus das décadas de 1850-1920

Samuel Lucena de Medeiros¹

Tatiana Pedrosa²

Introdução

Falar sobre saúde é um tanto delicado. Primeiramente porque saúde é o que normalmente todos queremos. Também porque saúde é tida como sinônimo de vida, boa qualidade de vida. Como falar acerca de algo tão intrinsecamente ligado ao cotidiano e ao mesmo tempo não deixar de lado as relações socioculturais que dessa busca decorrem? Falar sobre saúde também nos remete aos seus mais fiéis representantes desde o século XIX, os medicamentos e produtos terapêuticos. Tem-se então uma rede interligada de planos sociais, comerciais e imateriais que de algum modo estão atrelados ao que passamos a considerar como saúde, ou ser saudável. E falar sobre essas relações num local específico, como uma cidade, exige-nos um aparato, tanto teórico-metodológico quanto de bom senso, reconhecendo os limites e fronteiras delas.

Antes de tudo, partir de uma perspectiva interdisciplinar (quicá transdisciplinar) nos possibilita intentar um vislumbre sobre o tema da saúde, tomando como ponto de referência o extenso material documental, tanto artefactual quanto de fontes primárias (periódicos) referentes ao comércio de remédios, sejam naturais ou artificiais, na cidade de Manaus, entre os primeiros anos de suas publicações na metade do século XIX e o começo da diminuição dessas, logo quando da decadência do período áureo da borracha em 1920.

¹ Mestre pelo Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas (PPGICH-UEA). E-mail: samuca_slm@hotmail.com

² Doutora em História pela Pontifícia Universidade Católica do Rio Grande do Sul (PUC-RS). Docente do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas (PPGICH-UEA). E-mail: tatixpedrosa@yahoo.com.br

Como diz Fazenda (2006), trabalhar com a interdisciplinaridade é sair da monotonia e acabar com o abismo criado pelas metodologias endurecidas, em que fazer ciência está separado do viver a ciência. Fazer interdisciplinaridade é, então, fazer um caminho múltiplo e ampliar as possibilidades.

Propor a abordagem interdisciplinar, passando pelas vias culturais e sociais, faz parte da tentativa de adotar um olhar sensível e ao mesmo tempo despido de preconceções doutas. Afinal, ainda que o eixo da pesquisa esteja localizado na linha da arqueologia histórica, é ela mesma um ramo interdisciplinar por excelência (ORSER JR., 1992).

Dessa forma, o acervo de materiais histórico-arqueológicos presente no Laboratório de Arqueologia Alfredo Mendonça de Souza (SEC/AM) – que se mostra como referência na guarda de cultura material do período histórico no Amazonas e possui sob sua guarda recipientes vítreos de remédio – é parte importante do trabalho de pesquisa aqui apresentado. Os jornais, periódicos, almanaques, livros e rótulos com anúncios propagandísticos também contribuem como material a ser visto com olhar analítico, entendidos como inseridos num determinado contexto e passíveis de interpretação.

Portanto, discutir sobre o tema da saúde é também debater sobre doença, e como os indivíduos envolvidos nos processos dinâmicos, por exemplo de venda e compra de medicamentos, relacionavam-se com eles. Surgem várias perguntas que servem como guia na investigação desenvolvida: como era vista a saúde e como era entendida na capital amazonense, antes, durante e depois do início da comercialização dos remédios? Como entrever a saúde a partir de vidros de remédio histórico-arqueológicos? Quais eram as relações e como se desenvolviam entre os indivíduos, a cultura material, as propagandas, e a imaterialidade? Poder-se-ia afirmar que houve uma espécie de “cultura de consumo da saúde” em Manaus entre meados das décadas de 1850 e 1920? Para essas perguntas e outras, buscaremos respostas ao longo do desenvolvimento do trabalho. Antes, porém, cabe que seja apresentada de forma breve a trajetória das discussões acerca do que se chama de Cultura (material e imaterial), para que se possa falar dos vidros de remédio, que

são também entendidos como cultura, e se chegue até o que a ela está atrelado, como a memória, a afetividade, as relações pessoa-artefato, entre outras.

Cultura: estudo e pensamento

Cabe ressaltar que o que temos por cultura atualmente é um conceito ou conjunto de noções inventadas (CUCHE, 1999). Quando dizemos a respeito da “cultura ocidental” ou “cultura oriental”, estamos ao mesmo tempo nos definindo e definindo aos outros, aqueles que não se encaixam nos parâmetros estabelecidos para determinado tipo de cultura.

Sendo, portanto, uma noção inventada e reinventada constantemente, ainda que em pequenas mudanças, é inventada por alguém ou indivíduos de determinados grupos sociais, sendo diversa em suas compreensões. Quando se faz a genealogia do que entendemos por cultura, como “ocidentais”, tentamos retrair o caminho do pensamento que desaguou nas discussões mais recentes sobre o conceito.

Quando surgiu a palavra *cultura* no Latim, a designação ainda era restrita ao sentido de cuidado com a terra e o cultivo dela, ao campo e ao gado (CUCHE, 1999). A partir do século XIII, passa a ser usada para fazer referência a uma porção de terra cultivada, e não ao ato de cuidar. Iniciando o século XVI, ganha o significado não mais de um lugar ou estado, mas do próprio ato de cultivar a terra. Mas é somente na metade dos quinhentos que a palavra ganha um sentido figurado, ou seja, propriamente subjetivo e designativo de “uma faculdade, isto é, o fato de trabalhar para desenvolvê-la” (CUCHE, 1999, p. 19), sendo entendida como passível de aperfeiçoamento ou aprendizado. De maneira interessante, seu uso permaneceria no cotidiano da vida no campo e dos trabalhadores, não aparecendo até a metade do século XVII em livros ou dicionários acadêmicos.

Para Gaston Bachelard (2006, p. 115), em seus escritos já do final da década de 1930, “a cultura é um acesso a uma emergência”. Seria, então, a noção de cultura e seu emprego primordial na idade média uma forma de suprir necessidades que diziam respeito a uma faculdade inerente ao ser humano? O certo é que até meados

do século XX foi tida como sendo unicamente humana e distintiva de nossa espécie.

Entre o século XIII e os setecentos, as modificações, tanto na palavra como código, quanto no significado como ideia, são visíveis e estiveram mudando lado a lado, ainda que a primeira tivesse resultados na segunda.

Até o século XVIII, a evolução do conteúdo semântico da palavra se deve principalmente ao movimento natural da língua e não ao movimento das ideias, que procede, por um lado pela metonímia (da cultura como estado à cultura como ação), por outro lado pela metáfora (da cultura da terra à cultura do espírito), imitado nisso seu modelo latino *cultura*, consagrado pelo latim clássico no sentido figurado (CUCHE, 1999, p. 19-20).

É na França, em meados do século XVIII, que cultura ganha seu emprego fortemente ligado ao sentido figurado, aparecendo em livros de intelectuais e filósofos, que a consideravam como a faculdade de cultivar virtudes, as artes, as letras, e, principalmente, devido ao contexto iluminista, da ciência e do sentido humano. Também se tornou sinônimo de boa educação, estudos e formalidades. Em suma, o oposto de natureza, que distinguiria a espécie humana das demais.

Essas concepções consideradas fundamentais para a época estão presentes em dois termos de uso difundido amplamente entre dois países europeus e que desenvolveram papéis segregadores e de afirmação de identidades: *cultura* e *civilização*. Os dois evocavam a ideia de progresso e “evolução”, ainda que divirjam quanto ao seu âmbito social.

Norbert Elias (2000) discorre sobre os usos e importância dos termos para a Alemanha e a França, realizando uma síntese entre a sociologia, psicologia e história, um trabalho de natureza interdisciplinar publicado nos dois volumes do *Processo Civilizador*. Enquanto a noção francesa de cultura estava estritamente ligada à sociedade de corte (aristocracia) e ao sentido de universalidade do gênero humano, capaz de demonstrar individualmente seus progressos por meio do “cultivo do espírito” e dos bons modos, especialmente a famosa etiqueta francesa, a noção alemã (*Kultur*), ainda que tenha recebido traços da francesa, estava ligada à burguesia intelectual

emergente, e fazendo referências ao progresso coletivo de uma Alemanha como nação. Civilização para os dois países, analisados por Elias (2000), é inversa à noção de cultura para cada um deles.

Quando chega o século XIX, a cultura e a civilização são utilizadas como forma de fortalecimento de ideologias nacionalistas e imperialistas, a partir das quais os países europeus passam a ver como inferiores os demais. Os termos passam, assim, a carregar forte carga ideológica, favorecendo alguns em detrimento da destruição de outros.

Contraposta àquela cultura de origem alemã, a “civilização” [de origem francesa] tem como correlato a perspectiva de que as ideias e tradições de quaisquer outros povos são inferiores aos saberes “iluministas” europeus. Como este próprio termo sugere, do ponto de vista destes últimos o que estava em jogo era uma comparação das suas próprias “luzes da razão” às trevas, irracionalidade e superstição de todos os outros povos (sejam eles próprios europeus no seu passado feudal ou os bárbaros) primitivos e selvagens contemporâneos a eles que habitavam em outras regiões (SAHLINS, 1997, p. 47).

É no início dos anos 1800 que se começa a discutir a cultura como sendo também despontada fora da dimensão das ideias, agora reconhecida como manifesta no que se chamou cultura material – o resultado do trabalho da mente do indivíduo humano sendo trazido ao meio físico, palpável (TRIGGER, 2004; DOHMANN, 2013). Assim, chegavam à pauta acadêmica o objeto, o artefato, a materialidade.

Começa a ser explorado pela História, pela Antropologia, e depois pela Arqueologia, que se torna sua disciplina por excelência. A cultura é vista agora como sendo múltipla, representada por duas categorias principais: a cultura material e a cultura imaterial. Ao longo de todo o século XX, começou-se a buscar a valorização dos bens culturais, elementos físicos (espaços, monumentos, produções, conhecimentos, entre outros) representativos da cultura.

Como termo de análise, a cultura passou por uma longa jornada até ser atualmente utilizada nos estudos das ciências sociais da forma que se tem: sendo um fenômeno completo. A cultura está

em todo lugar. Afinal, ela pode ser entendida como a lente pela qual enxergamos o mundo (LARAIA, 2001).

A saúde, dessa forma, está também relacionada a aspectos culturais. Se a cultura é uma lente pela qual vemos o que nos cerca, nosso mundo, os vidros de remédio deste trabalho são a lente pela qual enxergamos a relação das pessoas na Manaus Antiga com a saúde, ou o que os aproximaria de uma saúde perfeita. Da mesma forma que houve transformações quanto à noção de cultura, houve com a noção de saúde, e os remédios que circulavam são representantes disso. Corroborando as análises está o material propagandístico de algumas marcas dos remédios encontrados em Manaus.

A alma dos vidros de remédio

No ano de 2001, na área da Catedral Metropolitana de Manaus (a Igreja Matriz da cidade), iniciaram-se os trabalhos de resgate e salvamento emergencial de cultura material histórica e arqueológica, a partir dos resultados de uma prospecção em sedimento retirado por retroescavadeira no momento que se faria a implantação de uma central de ar-condicionado ao lado do templo (MENDONÇA; ANTONY, 2013). Com a grande quantidade de material retirado, decidiu-se pela abertura de trincheiras para que assim a equipe pudesse ter um maior controle sobre o processo de retirada dos vestígios e seu contexto tafonômico. Ao final, foram retirados mais de 3 mil sacos de material arqueológico.

Depois de se realizar os trabalhos e finalizá-los em 2002, tendo amostras de dentro do templo, dos jardins, da praça e dos arredores, criou-se uma reserva técnica para recebê-las, e posteriormente enviá-las ao Laboratório Alfredo Mendonça de Souza (SEC/AM). Entre a cultura material resgatada, de origem histórica e pré-colonial, destacaram-se os recipientes vítreos por sua grande quantidade e variedade, em especial os vidros de remédios, inteiros e fragmentados, que contam mais de mil exemplares.

Cabe, no ato de prosseguir com esta pesquisa, ressaltar que não esperamos fazer uma abordagem retida ao material físico em si, ou melhor, análises laboratoriais e/ou tipológicas. Mas pretendemos ver os artefatos como ponto de partida, pontes que nos permitem chegar a outros caminhos, na busca de compreender melhor como

se desenvolveu a circulação deles e como (e se) representariam a saúde para os seus compradores.

Ao mesmo tempo que esses vidros, hoje guardados no acervo do laboratório e antes entre as mãos dos consumidores, são remanescentes de um rito sociocultural, o da posse e consumo (MCCRACKEN, 2003), também são recipientes de memórias e afetividades, à medida que remetem a um passado marcado por outro estilo de vida, em transição. Além disso, eram objetos comprados, utilizados e posteriormente descartados por indivíduos que trocavam com eles significados simbólicos e subjetividade.

Os vidros de remédio possuem alma (DOHMANN, 2013). Eles são vistos como objetos que estabelecem relações entre si e entre os humanos e seu mundo. Ou seja, para os humanos, os objetos, vistos como suportes de significados, servem de ligação e conexão com o mundo. Uma das ligações mais fortes entre pessoas e a materialidade é a memória, que se liga intrinsecamente à identidade e afetividade.

Foi graças às inscrições em alto relevo na superfície dos recipientes de vidro que pudemos identificar as marcas e sua correspondência nos jornais e periódicos. Mesmo na identificação de alguns vidros, já estavam pequenos anúncios ou qualificações acerca de suas propriedades.

E é no caso das marcas mais famosas que comumente encontramos referências em conversas corriqueiras a um passado de vida doméstica ou à infância. Estão presentes o “Leite de Magnésia de Phillips”, o “Biotônico Fontoura”, o “Colírio Moura Brasil”, o “Phymatosan”, e outros que possuem exemplares no citado laboratório, todos retirados nos trabalhos de salvamento no Sítio Catedral. Foram selecionados até o momento 10 (dez) remédios de nomes diferentes, pertencendo ou não à mesma marca, todos comercializados na cidade de Manaus conforme seus anúncios em periódicos.

Ao passo em que são citados, tornam-se também indicadores de identidade. As noções de cultura e identidade cultural têm uma grande e estreita ligação (CUCHE, 1999). Por isso, torna-se delicado falar sobre a saúde por meio dos vidros de remédio e suas propagandas.

A memória, de acordo com Le Goff (1984), seria a propriedade de conservar certas informações. Ela é adquirida mediante

um conjunto de funções psíquicas, por meio das quais o ser humano atualiza impressões e/ou informações que ele considera como passadas, ou seja, parte de um passado vivido ou aprendido.

Isto é o que nos impele a pesquisar: tentar adentrar na rede de relações existentes no tema da saúde no passado, atrelado à memória, identidade, consumo e cultura. Os remédios que serviram para a saúde do corpo no passado, hoje servem para nos encaminhar à investigação do seu consumo e da manutenção da saúde.

Os remédios e suas relações: comércio, propagandas e saúde

Na Manaus em transição da metade do século XIX, da emergente comercialização da borracha (látex) e da abertura ao comércio internacional (MESQUITA, 2006), chegavam à cidade grandes quantidades de mercadorias para atender a demanda não apenas da capital, mas dos interiores ao longo dos rios.

A visão de uma Manaus de fim do século XIX, envolvida no capitalismo internacional, que passa a introduzir seus contextos particulares num sistema globalizante (GIDDENS, 1991), não se esgota em si mesma, à medida que nos crescentes contatos comerciais e interculturais aparecem formas peculiares de “moldar” e delimitar as práticas no ambiente social da então “Paris dos Trópicos”. Entre elas, está a de fazer com que a sociedade como um todo, em especial da parte constituída pela população local, adote novas práticas de higiene e saúde, que implicaram o decorrente abandono de antigas práticas no período que pode ser desenhado na transição do século XIX para o XX.

As casas comerciais que foram se abrindo (DIAS, 2007) atendiam não apenas às necessidades de alimentação ou armários, mas também vendiam produtos variados que englobavam os medicamentos, as misturas em garrafas feitas por antigos e indicavam consultórios médicos para atendimentos. Passava-se a se estabelecer, ou melhor, impor-se, um novo estilo de vida, que demandava mudanças em parte da população habituada a ter uma

relação com a saúde de forma diferenciada da trazida pelas exigências da “modernidade”.

Essa referida Manaus acelerada pelo ritmo de abertura externa, enriquecida pela exploração dos recursos naturais e força de trabalho amazônica e nordestina migrante, que apenas reluzia aos olhos da elite seringalista e comercial, passa a demonstrar de modo até mesmo invasivo seus objetivos não de mudança, mas de completa transformação das configurações socioculturais no que diz respeito aos hábitos de abrangência pública, gerando certo tipo de dissimulação social.

Uma das formas impositivas utilizadas para modificar os hábitos aos moldes europeizados de “modernidade” vigente foi a elaboração e publicação de códigos de postura municipal, que passam a intensificar a diferença entre o público e o privado, assim como o aceitável e não aceitável pelas autoridades públicas, especialmente a partir do ano de 1890. A saúde e práticas a ela relacionadas entram nas determinações dos códigos.

A exemplo, já na primeira década do século XX, estava especificado no Código de Posturas Municipais pela lei n.º 639, artigo 236, que “unicamente às farmácias e drogarias é permitido vender drogas e medicamentos, ou preparados medicinais, nacionais ou estrangeiros” (MANAUS, 1910, p. 196), e acrescenta: “aos contraventores, multa de 100\$000” (1910, p. 197). Dessa forma, reafirmando o que já havia sido publicado em versões anteriores, o código do ano de 1910 proíbe que seja manipulado ou vendido qualquer tipo de medicamento que não seja antes repassado a casas comerciais e estabelecimentos devidamente registrados, ou seja, privados e de provável acesso restrito.

As mudanças e restrições ao acesso dos medicamentos costumeiros, em detrimento daqueles que eram vendidos em vidros, acarretaram também mudanças culturais, ainda que num ritmo próprio, a respeito do novo âmbito simbólico a que passava a desempenhar o medicamento. “A cultura depende em grande parte de processos inconscientes” (CUCHE, 1999, p. 176).

Ao se falar em cultura e significado simbólico (BOURDIEU, 1989; WOODWARD, 2000; MCCRACKEN, 2003), não se pode deixar de lado a identidade, que por sua vez se relaciona de forma estreita com a afetividade. O comprador/doente teve de

se repensar, assim como sua posição no processo de ter acesso ao medicamento. Afinal, “a identidade é marcada por meio de símbolos” (WOODWARD, 2000).

Quando falamos sobre as mudanças do tipo de relação que as pessoas de parte da sociedade manauara de fins do século XIX e início do século XX tiveram com os remédios por ela utilizados, falamos também de uma outra forma de vê-los. Agora, eles estão estampados nas últimas folhas dos jornais e periódicos, adicionados à parte comercial. Além dos já antes conhecidos, aparecem outros, de origem externa e de composição desconhecida. A relação anterior, de certa maneira próxima, agora era marcada pela mediação das propagandas.

Portanto, o que antes era resolvido numa perspectiva doméstica em que no máximo se tinha o exame dos chamados práticos informais (boticários, barbeiros, parturientes, sangradores e pajés) auxiliados pelos remédios caseiros, passa de meados do século XIX ao início do século XX a ser preenchido pelos chamados medicamentos engarrafados. Esses medicamentos, conforme nos mostram as publicações propagandísticas em periódicos da época, eram também produzidos pelas próprias drogarias e farmácias que os vendiam, e muitas vezes tinham a si atreladas a imagem de determinado médico a quem se devia o favorecimento da venda.

Também se torna notável que, ao mesmo tempo que se tem a proibição de determinadas formas consideradas não oficiais ou anticientíficas de manutenção da saúde, como os remédios caseiros, tem-se também uma apropriação de conhecimentos tidos como “tradicionais” para a fórmula de vários medicamentos comercializados e formalizados pela autorização municipal (COMMERCIO DO AMAZONAS, 1900). Vê-se, por exemplo, a presença da unha-de-gato, banha de tartaruga e do guaraná em remédios engarrafados com vidros importados e com marcas tanto nacionais quanto internacionais.

Os remédios representados pelas propagandas e por seus recipientes de vidro não deixaram de ter em si significados simbólicos reconhecíveis por seus consumidores. Toda a materialidade está cheia de significados, simbolismos e sentidos que mutuamente compartilhamos em relações e ritos inerentes à nossa espécie (DOHMANN, 2013). O que passou a diferenciar os novos remédios,

os que poderiam ser apenas manipulados e vendidos por farmácias e pessoas consideradas qualificadas, foram duas mudanças: agora eles possuíam preço, e preços maiores que antes, e estavam nas mãos de médicos e farmacêuticos que recebiam dos fabricantes cartilhas instrutivas de como apresentar o remédio, agora bem de consumo.

É possível pensar, então, que o “errado” não estava na perigosidade dos materiais utilizados em tratamentos caseiros, nem nas crenças que a eles estavam imbricados, mas sim num não reconhecimento por parte do poder institucionalizador e formalizador do município que, ao contrário, buscou legitimar uma forma de monopólio e transformar numa espécie de consumo a procura pela cura, saúde e bem-estar. Nesse caso, não mais em casa, ou de maneira informal cotidiana, mas agora no consultório do médico reconhecido e nas farmácias que oferecem em suas prateleiras o remédio para tudo o que se imaginar. No jornal *Commercio do Amazonas* (1880, p. 4), por exemplo, aparece o anúncio de um produto terapêutico, considerado medicamento de uso tópico:

Tonico Oriental, para o cabelo – É uma agradável e fragrante preparação para pentear os cabelos, evitar as cans e extirpar a tinha, a caspa e todas as molestias da cabeça. Conservando o cabelo sempre abundante, lustroso e fino como a seda. Vende-se em todas as boticas e pharmacias desta capital. Deposito geral nesta província na botica de Joaquim Anselmo Rodrigues Ferreira.

São, portanto, diversos fatores que contribuíram para que o uso de medicamentos engarrafados e vendidos fosse difundido na cidade de Manaus a partir de meados do século XIX. Para o comprador, ainda que de forma inconsciente, o vidro de remédio, e seu conteúdo enquanto objeto “[...] reflete vivências e simbolismos que envolvem universos mentais, em atribuições de sentidos [...]” (DOHMANN, 2013, p. 33).

A saúde mesclada aos sinais simbólicos culturalmente representados no ato da compra e do consumo toma outros patamares, pois representa uma transição não apenas nas normas ou formas de se ter acesso aos remédios, mas uma transição de pensamento em relação ao que seria saúde e sua manutenção. E o alto fluxo

propagandístico traz à baila narrativas de casos miraculosos, afirmações de superioridade de determinados medicamentos em relação aos outros, aprovações de médicos famosos, e outras estratégias de conquista do cliente. Estrutura-se uma rede de trocas simbólicas e seus significados, ora embutidos pelos produtores, ora embutidos pelos compradores que o divulgam. O vidro de remédio, enquanto artefato e bem cultural representativo, em relação aos indivíduos, é:

[...] caracterizado por fluxos imagéticos de diferentes graus de subjetividade, desde simples experiências de “estar-no-mundo” até a aura criada pelo próprio artefato, na sua condição de ícone, na tarefa de comunicar experiências culturais (DOHMANN, 2013, p. 33).

Ao comprarem, estavam os consumidores manauaras (aqueles que podiam comprar) em busca da saúde ou em busca de status social? Ou estariam apenas matando uma curiosidade? O que se pode dizer é que a comercialização de remédios ganhou importância nas rendas locais, com drogarias e consultórios sendo abertos exponencialmente (COMMERCIO DO AMAZONAS, 1900).

A saúde, entendida a partir dos recipientes vítreos de remédio pesquisados neste trabalho, é vista como um fenômeno cultural, da mesma forma que os artefatos e material propagandístico são vistos como bens culturais. Bens esses que participaram de uma rede de relações em forma, conforme Bourdieu (1989), de esferas simbólico-sociais, ao mesmo tempo definindo o seu alcance dentro de sua área e delimitando o seu distanciamento ao não alcance. Tem-se, então, que dentro da aquisição simbólica dos remédios, enquanto engarrafados e comercializados, criam reciprocamente aos indivíduos ligações afetivas, subjetivas e de memória. Para Oliveira Jorge (2000, p. 20): “Sem memória não há pessoa”.

Dessa forma, podemos pensar que as funções práticas desses remédios, tanto como artefatos quanto composições medicamentosas, foram suplantadas pelo sentido que transborda sua utilidade. Em análise antropológica, Dohmann (2013) fala sobre a capacidade da cultura material em dominar a existência dos indivíduos que, mediante sentimentos como de posse e paixão, tornam-se pontos principais de ligação em relações sociais.

Podemos, assim, fazer a seguinte inferência: os remédios que aparecem em propagandas na cidade de Manaus, desde meados de 1850, terminando com a chegada da crise gomífera na década de 1920, foram consumidos dentro de um contexto de explosão midiática e uso de propagandas que transferiram o valor do produto de seu uso terapêutico ao significado que lhe era atribuído, seja por uso de reclames em propagandas ou comentários dos próprios consumidores, reconhecendo uma rede de trocas de significado simbólico. O utilitarismo, em boa parte, foi substituído pela imaterialidade dos valores atribuídos.

Figuram, portanto, os remédios, seus vidros, suas propagandas, sua materialidade e imaterialidade, juntos numa cidade em período de transições, recebendo de fora pensamentos e visões que também causariam transformações pungentes na cidade do antigo povo *Manao* a ser transformada na “Paris dos Trópicos”. Saúde é assunto delicado, perpassando planos que ainda exigem de nós um olhar atento e sensível.

Referências

- BACHELARD, Gaston. **A Epistemologia**. Tradução: Fátima Lourenço Godinho e Mário Carmino Oliveira. Lisboa: Edições 70, 2006.
- BOURDIEU, Pierre. **O poder simbólico**. Tradução: Fernando Tomaz. Rio de Janeiro: Editora Bertrand Brasil S. A., 1989. (Coleção Memória e Sociedade).
- COMERCIO DO AMAZONAS. Anno XXXIII, n.º 70. Estado do Amazonas, Manaus, 23 out. 1900, p. 4.
- COMERCIO DO AMAZONAS. **Tônico Oriental, para o cabelo**. Anno XII, n.º 24. Manáos, 9 de out. 1880, p. 4.
- CUCHE, D. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru, SP: Edusc, 1999.
- DIAS, Edinea Mascarenhas. **A ilusão do fausto: Manaus, 1890-1920**. 2. ed. Manaus: Editora Valer, 2007.
- DOHMANN, Marcus. **A experiência material: a cultura do objeto**. Rio de Janeiro: Rio Books, 2013.
- ELIAS, Norbert. **O Processo Civilizador**. vol. 1. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.
- FAZENDA, I. C. A. **Interdisciplinaridade: História, Teoria e Pesquisa**. 15. ed. São Paulo: Papirus, 2006.
- GIDDENS, Anthony. **As consequências da modernidade**. Tradução: Raul Fiker. São Paulo: Editora UNESP, 1991.

LARAIA, Roque de Barros. **Cultura** – um conceito antropológico. Rio de Janeiro: Zahar, 2001.

LE GOFF, Jacques. Memória. *In*: ROMANO, R. (dir.). **Enciclopédia Einaudi** – Memória-História. vol. 1. Lisboa: Imprensa Nacional – Casa da Moeda, 1984. p.11-50.

MANAUS. **Lei n.º 639**. Promulga o Código de Posturas do Município de Manaus. Manaus, AM, 1910. p. 163-222.

MCCRACKEN, Grant. **Cultura & Consumo**: novas abordagens ao caráter simbólico dos bens e das atividades de consumo. Tradução: Everardo Rocha. Rio de Janeiro: Editora MAUAD, 2003. (Coleção Cultura e Consumo).

MENDONÇA, Arminda; ANTONY, Hildebrando. A Sé Catedral de Manaus. *In*: Maria Arminda *et al.* (orgs.). **A Sé Catedral de Manaus**. Manaus: Governo do Estado do Amazonas – Secretaria de Estado de Cultura, 2013. p. 11-12.

MESQUITA, Otoni Moreira de. **Manaus**: História e Arquitetura – 1852-1910. 3. ed. Manaus: Editora Valer; Prefeitura de Manaus; Uninorte, 2006.

OLIVEIRA JORGE, Vítor. **Arqueologia, Patrimônio e Cultura**. 2. ed. Porto: Instituto Piaget, 2000.

ORSER JR, Charles. **Introdução à Arqueologia Histórica**. São Paulo: Oficina de Livros, 1992.

SAHLINS, Marshall. O “pessimismo sentimental” e a experiência etnográfica: por que a cultura não é um “objeto” em vias de extinção (parte I). **Maná**, 3 (1), 1997, p. 45-49.

TRIGGER, Bruce G. **História do pensamento arqueológico**. Tradução: Ordep Trindade Serra; revisão técnica Lucas de Melo Bueno, Juliana Machado. São Paulo: Odysseus Editora, 2004.

WOODWARD, K. Identidade e diferença: uma introdução teórica e conceitual. *In*: SILVA, T. T. (org.). **Identidade e diferença** – a perspectiva dos estudos culturais. Petrópolis: Vozes, 2000.

Palmilhando veredas amazônicas com o artista-andarilho

Yomarley Lopes Holanda¹

Exórdio

Ao longo de nossas pesquisas temos notado uma presença expressiva de artistas das camadas sociais subalternizadas como protagonistas das manifestações culturais na Amazônia, porém, na produção do conhecimento são pouquíssimos os estudos que retratam esses grupos de criadores e produtores culturais, os quais são invisibilizados em suas histórias e tramas. A ludicidade e a invenção compõem um temário pelo qual a ciência moderna pouco se interessa, talvez, por isso, ela busque obliterar os riscos e as imperfeições desses processos complexos da cultura.

O argumento basilar é o seguinte: o trabalho artístico na Amazônia caminha por uma outra *gnose*, isto é, há uma questão travada no cerne das teorias tradicionais sobre o trabalho que nos possibilita abrir uma fenda, recorrendo ao estudo das subjetividades, a fim de fazê-las ressoar com novos acordes no coração da festa amazônica; é ali onde o artista vive e se expressa em momentos de catarse, transcendência e ludicidade.

Se, por um lado, o trabalho permanece sendo vetor importante na vida do homem amazônico, especialmente em sua íntima relação com os ecossistemas vivos, terra, águas, floresta, de onde ele extrai os elementos de subsistência no âmbito de vida material (plântio de roça, pesca, extrativismo); por outro, essa relação também possibilita que esse sujeito extraia imagens, representações, referências simbólicas e imateriais que também alimentam sua vida, sua subjetividade lunar, noturna e imaginário.

¹ Doutor em Sociedade e Cultura na Amazônia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Professor Adjunto da Universidade do Estado do Amazonas (UEA), onde atua no curso de Licenciatura em História e no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas (PPGICH-UEA). E-mail: yholanda@uea.edu.br

Embora o trabalho artístico na Amazônia se constitua num meio de sobrevivência para o artista e sua família, ele ultrapassa a condição utilitarista e mercantil, em cujo significado assenta-se a realização do homem como expressão estética da vida. Ou seja, é um fazer que transpassa a lógica ordenadora do mundo e da vida, posto que há no fenômeno da *poiesis* do artista um vigor existencial originário, abertura que desvela a verdade do Ser no ente, a partir de uma ação limiar de criação, invenção e transformação (HEIDEGGER, 2010).

IncurSIONAR pelos fazeres e saberes artísticos é, de imediato, reconhecer que a Amazônia jamais deixou de ser solo fértil para a manifestação do simbólico, basta recordarmos o simbolismo emanado de seus rios, florestas, crenças e ciclos vitais. Apreciamos alguns pedaços cintilantes desses fenômenos em Fonte Boa, pequena cidade do interior do Amazonas. Por isso, confeccionar artesanalmente uma alegoria ou fantasia não significa somente usar materiais como ferro, isopor, roldanas, penas, tintas e papelão para dar-lhes forma e movimentos. Trata-se, pois, de um ato artístico que aperfeiçoa o Ser-artista e, como tal, enovela-se nos fios do simbólico, em virtude de ali, na obra de arte, o sujeito deixar suas marcas. Ou seja, a arte amazônica que costura este texto não se põe como técnica ordenadora; é uma ressonância que abre mundos históricos, míticos e mágicos, mundos percorridos pelo andarilho (como também atravessados rizomaticamente pelo pesquisador).

Veredas e meandros de uma pesquisa andarilha

Nesta investigação, o pensamento complexo é mais que um percurso de pesquisa, é uma postura epistêmica (e de vida!) reconhecida como prática cognitiva que não segrega razão e emoção, arte e ciência, sensível e inteligível, configurando-se num novo modo de fazer ciência que, assim como os participantes desta pesquisa, também é nômade e móvel. Acreditamos que o conhecimento se constitui nessas passagens e bifurcações, é criação de saberes híbridos que podem nos ajudar a ler o tempo contemporâneo pelo qual passamos, sem deixar de serem também saberes que vicejam da poética artística. Agambem (2009, p. 62) situa o sujeito contemporâneo como aquele “que mantém fixo o olhar no

seu tempo, para nele perceber, não as luzes, mas o escuro”. É pertinente, portanto, trazeremos para a Academia temas antes ignorados, lançados nos porões pelo conhecimento demasiado positivo.

Ao recusarmos o caminho de uma metodologia disciplinar fechada, adotamos uma perspectiva rizomática como sendo um ato científico/poético que enovela as falas de campo, simbiose de fazeres, documentos literários e estéticos (músicas, fotografias, obras de arte), memórias, realidades, imaginários e sociabilidades. É como uma viagem empreendida no campo da natureza e da cultura amazônicas, por meio de desvios e rotas de fuga, transgressores e trágicos, que nos levam a encontrar outras saídas ou meios para explicar um fenômeno.

Posto isso, nosso desenho metodológico parte de uma fenomenologia para dar conta do vivido e da subjetividade do artista popular que vive e trabalha com arte na festa regional, principalmente nos eventos considerados periféricos. Tal postura é inspirada em Bachelard (2008), para quem a fenomenologia se torna imaginativa, trazendo à luz a tomada de consciência de um sujeito encantado com as imagens poéticas. O contexto de referência empírica (lugar do elo, na acepção de Maffesoli) é a cidade de Fonte Boa, região do Alto Solimões, distando cerca de 665 Km a oeste da capital Manaus, antes, durante e depois da vigência de sua festa tradicional de boi-bumbá, com suas tramas labirínticas tecidas nos barracões e ateliês criativos que revelam histórias de vida, intersecções de diferentes trajetórias, valorização dos saberes desses artistas anônimos e reflexões sobre si mesmos, sobre a Amazônia e sobre o seu trabalho criativo.

O *corpus* central da pesquisa foi formado por 7 (sete) artistas reconhecidamente andarilhos (do qual comentaremos excertos), que atuam ou atuaram em ambas as agremiações folclóricas fonteboenses, assim como em outras celebrações amazônicas. Esses participantes da pesquisa foram ouvidos em diferentes momentos da investigação sob a técnica de entrevista profunda, sugerida por Bourdieu (1995), a qual nos permite capturarmos as narrativas de um mesmo participante quantas vezes forem necessárias.

Durante o processo da observação participante, fundamentada nos escritos de Geertz (2003), e seu conceito de descrição densa, fizemos uso de gravador de voz, câmera fotográfica e anotações no diário de campo para registrar as nossas impressões, constituindo-

se em instrumentos importantes nessa fase de investigação. Essas anotações foram cotejadas com outros documentos produzidos pelos participantes da festa fonteboense e pela mídia impressa e digital. A descrição da atividade artística do andarilho foi realizada tendo em vista as três maneiras de apreensão dos fenômenos sociais da pesquisa empírica que, no entendimento de Oliveira (1996, p. 31), consiste no olhar, ouvir e escrever, sempre tematizados e em consonância “com o horizonte que lhe é próprio”.

Desse modo, os aportes teórico-metodológicos empreendidos nesta investigação também podem ser considerados andarilhos em virtude da complexidade do fenômeno estudado, é um desenho constantemente em fazimento, uma rota de fuga como dizem Deleuze e Guattari (2012), levando em consideração sua natureza tensional, efêmera e profundamente subjetiva.

Subjetividade e imaginário do artista popular

A imaginação criadora do artista se opõe às normas estabelecidas buscando sempre suplantá-las. Ora, mesmo diante do avanço do processo civilizador não deixamos de sonhar e imaginar, nem nos tornamos prisioneiros da realidade; há em nossas ações e reflexões sempre espaço para a criatividade e a afetividade que, em última instância, nos integra às forças demiúrgicas dos nossos antepassados, e as festas contemporâneas coloridas comprovam esta tese de estetização da vida.

O pensamento amazônico não navega numa epistemologia cartesiana e nem tem por base rochas que ferem a terra para erigir o alicerce de algum edifício epistêmico grandioso, ele é rizomático. Daí que o imaginário amazônico conversa intimamente com o imaginário global, diálogo que consubstancia a subjetividade lunar do andarilho. O que se observa nos processos criativos da festa amazônica, em particular a fonteboense, é que o artista se expressa a partir de referências culturais, elementos míticos e tradicionais, narrativas populares que circulam pelo cotidiano, além das leituras de obras que versam sobre o universo lendário da região. Por meio da obra de suas mãos e mente, o andarilho conecta elementos, ou melhor, tece os fios simbólicos usando diferentes materiais, tornando-os coerentes, concretizando-os por intermédio de sua arte.

Nesta tarefa de tênues sobreposições entre real, surreal e irreal, constituidora da seiva criativa, o artista transforma ideias em matérias e vice-versa, sem se ater a datações, causas e efeitos, sem parâmetros socialmente impostos ou amarras científicas de um certo método. Quando indagamos um artista-andarilho sobre o seu imaginário, notamos que ele não o conceitua, mas o narra como uma pororoca carregada de dinamicidade, a saber:

A imaginação é meio que um sair de si em busca de algo. É dar uma vida a uma obra que a gente faz. O imaginário é como um fluxo que vamos buscar para dar vida à nossa arte. É você buscar outros mundos. Tem a razão quando você reflete sobre algo que tá faltando tipo num tuxaua ou fantasia, mas precisa da viagem nesse imaginário. Tu nunca viu algumas coisas que o artista cria, mas ele faz, vem do imaginário e ele vai buscar, alguns bichos, coisas que vão pra arena (V. Jhones, entrevista, 2019).

Se analisarmos a fala do artista-andarilho V. Jhones, à luz das lentes de Bachelard (2009), vamos perceber que no imaginário amazônico floresce uma cultura que advém das vivências, devaneios, processos de (re)criação das imagens-metáforas que não deixam de gerar também conhecimento e reconhecimento. Essa imaginação pode ser compreendida, mesmo que de maneira ainda fragmentada, na sua manifestação fenomênica, mediante as imagens poéticas (e estéticas) que repercutem em nós, seres humanos, numa espécie de experiência estético-existencial (como eu sinto, compreendo e significo as coisas) que resguarda a consciência do sujeito imaginante na realidade construída por ele.

Na Amazônia, a imaginação criadora assume a tonalidade de folclore, enquanto espaço poético de seus povos; ela “destemporaliza o tempo” (DURAND, 2002, p. 408), isto é, ao longo de sua história cultural, a Amazônia se manteve como reserva de eternidade contra o tempo, em sua função fantástica. É por meio da criação artística do andarilho que o imaginário amazônico se realiza e ganha vida: seres fantásticos, mitos ameríndios, rituais sagrados, contos populares, que são transfigurados artisticamente da imaginação para a realidade. É a subjetividade do artista, capaz de captar as afluições do imaginário, que o transforma, até então irreal, em arte encantadora. Acerca da criatividade do artista do

boi-bumbá de Parintins, Nogueira (2014, p. 171) argumenta que “ironicamente forças da razão e das encantarias míticas se juntam para tecer o espetáculo em favor do lúdico e do mercado”. Não há dúvida quanto ao fato de que o artista amazônico necessita da técnica especializada e dos recursos para executar esse processo de materialização do imaginário nas festas populares.

As encantarias são ressignificadas plasticamente, tornando-se fato folclórico, fundamentado pela artesanaria do andarilho que mitifica o contexto festivo. Morin (2011, p. 175) já assinalava essa ressurreição do mito nas sociedades contemporâneas, agora ressignificados pelo campo estético/poético, e é justamente disso que estamos falando. Eclodem novos mitos ou mesmo os antigos são revisitados pela arte num processo inebriante de remagificação do mundo. Subjetivação e estetização são alguns dos componentes desse processo, em que “as antigas estruturas arcaicas do mito apropriam-se das estruturas evoluídas da ideia” (MORIN, 2011, p. 175). A tecnociência moderna que tentou aprisionar a natureza e, por conseguinte, o mito, talvez, tenha se tornado ela mesma um mito, uma magia prometeica, o que não impediu o mito de proliferar no coração das sociedades como um vírus que, clandestinamente, “se introduzisse no DNA do hóspede e nele se integrasse, suscitando desde então uma atividade propriamente mitológica, mas invisível” (MORIN, 2011, p. 176).

Figura 1 – Pajé do boi-bumbá fonteboense



Fonte: Pesquisa de campo (2018).

Estamos na presença de uma obra de arte que evoca a ancestralidade amazônica. A criatividade lunar do andarilho poematiza elementos míticos da cultura para compor a indumentária do pajé, e a imaginação artística deve concebê-la a partir de determinados traços da tradição, obviamente, transmutando para uma realidade folclórica. Na festa de boi-bumbá, em Fonte Boa, é o pajé que preside o ritual, que deve sempre culminar com a vitória do bem sobre o mal, e todos os brincantes celebram com danças e cantos, culminando na apoteose da festa: quando todos se encontram na arena. Essa celebração folclórica não deixa de ser um processo de mitificação, no sentido de que os rituais tematizam a cultura indígena de maneira poetizada, apropriando-se de imagens míticas para evocar valores morais e éticos, a sabedoria dos xamãs nativos que curam as enfermidades por meio das ervas, a transcendência para um mundo espiritual, a busca pela paz e por uma nova vida.

A mitologia, então, ganha novos tons pelas mãos dos artistas populares. Há uma revisitação do mito e do universo mágico da Amazônia, culminando com a criação de novos mitos. Seria aquilo que Hobsbawm e Terence (2012) denominam de “invenção das tradições”; diríamos que essas novas tradições advindas da espetacularização do imaginário amazônico (NOGUEIRA, 2014) transformam o artista-andarilho, não só em um inventor (no sentido de criador, *poiético*), mas também o alça à condição de protagonista cultural, novo inventor de uma Amazônia fantástica.

O rito nas sociedades amazônicas tradicionais, tão vilipendiado pela cultura alóctone em sua visão de mundo eurocêntrica, é o mito tornado vivo por intermédio da ação, funcionando como núcleo dramático do imaginário. Na celebração festiva do boi-bumbá, ele é deslocado e ressemantizado artisticamente. Para Morin (2012, p. 144), o complexo “mito-rito-religião alivia, amortece, modera, adormece, cicatriza a angústia. Recorre à benevolência sobrenatural”. O artista reelabora a cultura indígena, operando com memórias, contos e mobilizando forças ancestrais e modernas; seu fazer traz para a cena cultural a constituição de uma identidade regional, como se ele fizesse um pacto surrealista com o real sem necessariamente negá-lo.

Fantasia, alegorias e corpos em performance tratam da cestaria, das batalhas míticas e históricas, dos modos de vida e

da dialogação com os espíritos da mata. O artista procura a todo instante transparecer ou tomar de empréstimo em sua *poiesis amazônica* aquilo que Castro (2017) denomina “perspectivismo ameríndio”, isto é, para os povos indígenas amazônicos não há clara separação entre humanidade e animalidade, pois no tempo mítico os animais coabitavam o mundo com os homens. Animais são gente, pessoa, intencionalidade, consciência. Os artistas amazônicos captaram essa ideia, como vemos no excerto da toada fonte-boense a seguir:

O cosmo mítico Yanomami

Yomarley

*No clarão da lua cheia,
Os bichos se calam, as árvores falam de um cosmo estranho,
É a terra-floresta dos Yanomami [...]
Vejo imagens Utopê, são os entes da floresta,
Mamíferos, peixes, lagartos, insetos,
Meus poderes de xamã,
O cosmo, o trovão, tempestade e a lua.
Vim proteger dos predadores sobrenaturais.
Sou gente-espírito, tenho a visão e o poder dos fenômenos,
Sou gente-espírito, o transe, a dança, o Xapirimu,
Sou gente-espírito, eu sou xamã, guerreiro do invisível
(CORAJOSO, 2011).*

Na canção, o compositor interpreta poeticamente a narrativa dos índios Yanomami que habitam a região fronteira entre o Brasil e a Venezuela, enfatizando a transcendência espiritual do xamã, a fim de combater o mal assolador do espaço sagrado daquele povo. Evocamos as palavras, assim como a própria trajetória existencial do xamã Kopenawa, no livro *A queda do Céu: palavras de um xamã Yanomami* (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 5), a saber:

A floresta está viva. Só vai morrer se os brancos insistirem em destruí-la. Se conseguirem, os rios vão desaparecer debaixo da terra, o chão vai se desfazer, as árvores vão murchar e as pedras vão rachar no calor. A terra ressecada ficará vazia e silenciosa. Os espíritos xapiri, que descem das montanhas para brincar na floresta em seus espelhos, fugirão para muito longe. Seus

pais, os xamãs, não poderão mais chamá-los e fazê-los dançar para nos proteger. Não serão capazes de espantar as fumaças de epidemia que nos devoram. Não conseguirão mais conter os seres maléficos, que transformarão a floresta num caos. Então morreremos, um atrás do outro, tanto os brancos quanto nós. Todos os xamãs vão acabar morrendo. Quando não houver mais nenhum deles vivo para sustentar o céu, ele vai desabar.

A cultura ancestral e a história recente dos Yanomami, narradas pelo xamã Kopenawa, em uma espécie de pacto entre o xamã-narrador e o antropólogo-escritor, se enovelam em imagens míticas, como a fumaça do veneno² lançada em *Urihi*³ pelo forasteiro, por exemplo. A tecedura do mundo invisível dos Yanomami revela, por meio das visões xamanísticas (de uma lucidez política e poética arrebatadora) de Kopenawa, um futuro de horrores para o planeta, dada a degradação incontrollável dos ecossistemas vivos.

Kopenawa tem consciência de seu lugar de enunciação, ele evoca um espaço que não é aquele território abstrato loteado por pretensos donos que gastam suas vidas na sanha de acumular; sua fala é sobre um mundo sem cercas e sem proprietários. Vamos ouvi-lo: “na floresta, a ecologia somos nós, os humanos. Mas são também, tanto quanto nós, os *xapiri*, os animais, as árvores, os rios, os peixes, o céu, a chuva, o vento e o sol! É tudo o que veio à existência na floresta, longe dos brancos; tudo o que ainda não tem cerca” (KOPENAWA; ALBERT, 2015, p. 480).

O voo do xamã Yanomami é para nos revelar esta ecologia ancestral que tem na floresta fecunda, *Urihi*, a terra que respira e nos acolhe, uma conexão viva e pujante entre todos os seres. Não se trata de um chão para ser devorado em seu ventre pela busca de riquezas, essas devem permanecer lá. Elas são os esteios míticos que sustentam o mundo e o céu (morada dos espíritos), portanto, arrancá-las de sua função cósmica significa o desmoronamento do céu e o aniquilamento do mundo. A voz ancestral nos alerta: o céu vai cair, está caindo sobre a cabeça de uma civilização que sofre de

² Representada na cultura Yanomami pelo espírito maléfico *Xawara*, o monstro devorador.

³ É a terra-floresta sagrada dos Yanomami, um superorganismo vivo no qual habitam todos os seres, inserida numa complexa dinâmica cosmológica de conexões entre seres humanos e não humanos.

um vazio existencial profundo, que embarcou numa viagem cheia de cobiça que nos tem levado rumo ao abismo.

As canções ritualísticas cheias de sons de instrumentos tribais, aludindo a uma celebração mágica, juntamente com a performance do jovem ator que interpreta o pajé no boi-bumbá, a máscara ou maquiagem, e, primordialmente, a fantasia criada pelo artista-andarilho G. Moreno, criam toda uma atmosfera sombria e misteriosa. Elementos noturnos que se associam ao imaginário numa poeticidade ancestral, que nos faz lembrar de Lévi-Strauss (1996, p. 227), quando de seu contato com o feiticeiro Bororo, narrado assim em seu *Tristes Trópicos*:

[...] é o mestre dos poderes celestes e telúricos, desde o décimo céu (os Bororo creem numa pluralidade de céus superpostos) até as profundezas da terra; as forças que controla – e das quais depende – são, pois, dispostas seguindo um eixo vertical, enquanto o sacerdote, Mestre do Caminho das Almas, preside ao eixo horizontal que une o Oriente ao Ocidente, onde se localizam as duas aldeias dos mortos.

Gostaríamos de destacar dois aspectos que julgamos importantes neste debate: a) estamos tratando de uma arte profundamente noturna; b) o mito tornado rito é travejado por uma *poiesis*. As emanções dessas cenas e cenários na festa amazônica formam verdadeiro vetor que forja afetos, compartilha símbolos e signos regionais, constituindo cimento da vida societal. Se a tonalidade da arte amazônica confeccionada pelo andarilho é profundamente noturna, ousemos comentar Durand (2002), acerca dos dois grandes regimes sobre os quais se assentam as estruturas antropológicas do imaginário: as constelações de imagens diurnas e noturnas.

Ressalte-se que não há excludência entre os dois regimes, e por isso podemos depreender que, embora o regime predominante do imaginário do artista amazônico seja o noturno, isso não quer dizer que ele também não seja iluminado pelos raios de Apolo na sua arte, cuja imagem principal é o voo, a viagem artística que evoca certa dinâmica ascensional. É que as imagens dominantes remetem à noite, à animalidade, à natureza, ao labirinto verde-vivo, aos seres que vivem submersos, aos mistérios da Mãe-terra, ao mergulho nas profundezas da Amazônia.

O pensamento mítico ou selvagem do artista localiza-se a meio caminho entre a percepção e os conceitos. Deleuze e Guattari (2012) consideram a criação artística uma transgressão ao pensamento positivo, pois é gerador de uma subjetividade-nômade. Evidencia-se até aqui que o artista popular não é o sujeito dominado pelas forças da natureza e nem o dominador do meio ambiente. Para esses autores, o novo entendimento da subjetividade não mais aceita o conceito moderno vinculado à racionalidade em que o homem se coloca como senhor de si e da natureza, pautado num método ordenador do mundo e da vida.

O andarilho da Amazônia se alimenta do imaginário em sua complexidade, transfigurado artisticamente pela sua atividade criadora nas celebrações festivas que ensejam um constante jorrar de signos e emoções. E ainda porque está impregnado na manifestação da arte, movida por impulsos apolíneos (o sonho, a beleza, a simetria), mas também dionisíacos (a embriaguez, o caos, o riso, a música, a festa). Diríamos que na Amazônia a poética também dialoga com a sensibilidade cultural do trágico porque é indomável e envolvente, e nos remete ao acaso, à complexidade, à incompletude e à finitude de nossa existência humana.

Ao final, algumas inferências

Os artistas-andarilhos buscam acessar o imaginário por meio das narrativas populares que habitam a memória dos mais velhos: antigas histórias que narram batalhas míticas, a aparição de seres encantados e criaturas terrificantes, o cotidiano ribeirinho. Esse tipo de pesquisa é imprescindível para enriquecer sua sensibilidade lunar, eis porque as viagens pelas cidades e festas são tão preciosas, são como cofres mágicos nos quais o andarilho guarda os detalhes, as artimanhas, os sons e o contexto de cada narrativa ouvida; ele anota ou mesmo grava na memória, para posteriormente remodelar, adaptar ou (re)inventar em sua atividade criativa. É como pondera Loureiro (2007, p. 25): “arte, antes de ser um modo de conhecer, é um fazer. Para o artista é um fazer que compreende”.

E desses contatos com a Amazônia festeira e imaginária surgem novas cores conceituais: a *poiesis* do artista contemporâneo que bebe na fonte do imaginário, cujo processo o lança para fora

do ciclo de sobrevivência da espécie, aquele que concentra o corpo apenas em seu metabolismo natural, para a liberdade da expressão da vida, ela que rompe o esforço físico e a prisão às necessidades.

Completamente envolvido pela ancestralidade de sua obra, o andarilho transcende a sua solidão no ato de criar, criar junto com o mundo, então é a partir da *poiesis amazônica* que ele se faz no mundo, uma vez que “só temos que criamos com o outro [...]”, fenômeno que Maturana e Varela (1995) denominam de *autopoiese*. Partilhamos com os cientistas citados o entendimento de que o sujeito é mergulhado num sistema cultural relacionado com os próprios sistemas biológicos vivos em sua autorregulação, uma vez que estamos completamente imersos neste movimento, de uma interação a outra.

Em sua caminhada, o artista-andarilho da Amazônia vai tecendo malhas relacionais com a sociedade, trilhas rizomáticas, costuras simbólicas, o devir parece não lhe assustar, talvez porque ele saiba muito bem de onde veio e quais os motivos que o levaram a viajar em busca de uma nova vida; nas suas costas são visíveis, tipo tatuagem, as marcas dos lugares por onde andou, as dores e os gozos que viveu. Eis um arlequim da arte menor!

Reconhecido ou não pela sociedade, às vezes admirado, noutras rejeitado, o artista-andarilho segue adiante como um jogador pronto para uma nova partida, não é à toa que a ludicidade é pedra angular de sua atividade. A pesquisa constata que, similarmente ao *potlatch*, a lógica do jogo/festa/ritual é inversa à economia moderna de acumulação de bens, ou seja, há um constante processo de construção/desconstrução material e simbólica das obras. Tudo deve ser “consumido” durante o jogo que visa, em última instância, superar o oponente (contrário/rival) na honra, derrotando-o pela ostentação e qualidade artísticas, o que implica relevância do artista-andarilho como jogador que, em sucessivos instantes eternos, por assim dizer, enxerga a arena como tabuleiro da cultura popular, em que novos deuses, quimeras e heróis, agora talvez despidos de sua sacralidade primeva, desfilam para encantar e competir.

Por fim, constata-se que o artista-andarilho da Amazônia estabelece uma relação simbiótica entre o seu trabalho e a sua pessoa, no sentido de que a sua artesanaria se abre para uma *autopoiese*. Ele se

encontra completamente imerso em um movimento de passagem de uma interação a outra. Na sua vivência amazônica, cravejada por uma subjetividade noturna e lunar, afetos e imagens que simplesmente não podem ser deixadas de lado, o artista-andarilho ajuda a construir a ponte entre o sistema cultural e suas relações com os sistemas biológicos vivos em sua autorregulação.

Referências

- AGAMBEM, Giórgio. **O que é o contemporâneo? E outros ensaios**. Chapecó,SC: Editora Argos, 2009.
- ANDRADE, Mário de. **As danças dramáticas do Brasil**. Belo Horizonte: Editora Itatiaia, 1982.
- ARENDDT, Hannah. **A condição humana**. Tradução: Roberto Raposo. 13. ed. Rio de Janeiro: Forense Universitária, 2016.
- BACHELARD, Gaston. A Paris do Segundo Império em Baudelaire. In: KOTHE, Flávio R. (org.). **Walter Benjamin**. São Paulo: Ática, 1991, p.44 - 92 (Col. Grandes Cientistas Sociais, n.º 50).
- BACHELARD, Gaston. **A poética do devaneio**. Tradução: Antônio de Pádua Danesi. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2009.
- BACHELARD, Gaston. **A poética do espaço**. Tradução: Antônio de Pádua Danesi. 2. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2008.
- BACHELARD, Gaston. **O direito de sonhar**. Tradução: José Américo Costa Pessanha. 4. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1994.
- BACHELARD, Gaston. **Obras escolhidas II**: Rua de Mão única. 5 ed. São Paulo: Brasiliense, 1995.
- BENJAMIN, Walter. **Magia e técnica, arte e política**: ensaios sobre literatura e história da cultura. Tradução: Sérgio Rouanet. 8 ed. São Paulo: Brasiliense, 2012.
- BOURDIEU, Pierre. **A dominação masculina**. Tradução: Maria Helena Kuhner. 11. ed. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1995.
- DELEUZE, Gilles; GUATTARI, Félix. **Mil platôs**: capitalismo e esquizofrenia. 2. ed. Tradução: Ana Lúcia de Oliveira, Aurélio Guerra Neto e Célia Pinto Costa. São Paulo: Editora 34, 2012.
- DURAND, Gilbert. **As Estruturas Antropológicas do Imaginário**. Tradução: Helder Godinho. 3. ed. São Paulo: Martins Fontes, 2002.
- GADAMER, Hans-Georg. **A hermenêutica da obra de arte**. Tradução: Marco Antônio Casanova. São Paulo: Martins Fontes, 2010.
- GEERTZ, Clifford. **Uma Descrição Densa: Por Uma Teoria Interpretativa da**

cultura. In: GEERTZ, Clifford. **A Interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: Zahar, 2003.

GONDIM, Neide. **A Invenção da Amazônia**. 2. ed. Manaus: Valer, 2007.

HEIDEGGER, Martin. **A origem da obra de arte**. Tradução: Idalina Azevedo e Manuel Antônio de Castro. São Paulo: Edições 70, 2010.

HOBBSAWM, Eric; TERENCE, Ranger (orgs.). **A invenção das tradições**. 2 ed. Tradução: Celina Cardim Cavalcante. São Paulo: Paz e Terra, 2012.

HOLANDA, Yomarley Lopes. **A festa na cidade que o barranco levou**: dinâmicas culturais e políticas do brincar de boi em Fonte Boa (AM). 2010. 245 f. Dissertação (Mestrado em Sociedade e Cultura na Amazônia), Faculdade de Ciências Humanas e Letras, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2010.

HUIZINGA, Johann. **Homo Ludens**. Perspectiva: São Paulo, 1999.

KOPENAWA, Davi; ALBERT, Bruce. **A queda do céu**: Palavras de um xamã Yanomami. Tradução: Beatriz Perrone-Moisés; prefácio de Eduardo Viveiros de Castro. São Paulo: Companhia das Letras, 2015.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **O pensamento selvagem**. 12. ed. Tradução: Tânia Pellegrini. Campinas: Papyrus, 1989.

LÉVI-STRAUSS, Claude. **Tristes trópicos**. Tradução: Rosa Freire Dáguiar. São Paulo: Companhia das Letras, 1996.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **A conversão semiótica na arte e na cultura**. Belém: EDUFPA, 2007.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Cultura Amazônica**: uma poética do imaginário – obras escolhidas. São Paulo: Escrituras, 2001.

MAFFESOLI, Michel. **A sombra de Dionísio**: contribuição a uma sociologia da orgia. Tradução: Aloísio Ramos Trinta. Rio de Janeiro: Graal, 1985.

MAFFESOLI, Michel. **Elogio da razão sensível**. 2. ed. Tradução: Albert Christophe. Petrópolis: Vozes, 1998.

MAFFESOLI, Michel. **O instante eterno**: o retorno do trágico nas sociedades pós-modernas. Tradução: Rogério de Almeida, Alexandre Dias. São Paulo: Zouk, 2003.

MAFFESOLI, Michel. **Sobre Nomadismo, vagabundagem pós-moderna**. Rio de Janeiro: Record, 2001.

MARX, Karl. **Manuscritos econômico-filosóficos**. Tradução: Jesus Ranieri. São Paulo: Boitempo, 2004.

MARX, Karl. O trabalho estranhado. Tradução: Jesus Ranieri. **Ideias**, Campinas, 9(2)-10(1): 455-472, 2002-2003.

MATURANA, H. R. **Emoções e linguagem na educação e na política**. Belo Horizonte: UFMG, 2001.

MATURANA, H. R.; VARELA, F. **A árvore do conhecimento**. Campinas: Editora Psy, 1995.

- MORIN, Edgar. **A Cabeça Bem Feita**: repensar a reforma reformar o pensamento. Tradução: Eloá Jacobina. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 2002.
- MORIN, Edgar. **Introdução ao pensamento complexo**. 5. ed. Tradução: Dulce Matos. Instituto Piaget, 2008.
- MORIN, Edgar. **O Método 1, 3, 4**. Porto Alegre: Editora Sulina, 2005.
- MORIN, Edgar. **O método 2**: A vida da vida. Tradução: Jeremir Machado da Silva. 5. ed. Porto Alegre: Sulina, 2015.
- MORIN, Edgar. **O método 5**: A humanidade da humanidade: a identidade humana. Tradução: Jeremir Machado da Silva. 5. ed. Porto Alegre: Sulina, 2012.
- MORIN, Edgar. **O método 6**: Ética. Tradução: Juremir Machado da Silva. 4. ed. Porto Alegre: Sulina, 2011.
- NIETZSCHE, F. **O nascimento da tragédia ou Grécia e o pessimismo**. Tradução: Antônio Carlos Braga. 2 ed. São Paulo: Editora Escala, 2011.
- NOGUEIRA, Wilson. **Festas amazônicas**: Boi-bumbá, Ciranda e Sairé. Manaus: Valer, 2008.
- NOGUEIRA, Wilson. **Imaginário e espetáculo na Amazônia**. Manaus: Valer, 2014.
- OLIVEIRA, Roberto Cardoso de. O trabalho do antropólogo: olhar, ouvir, escrever. **Revista de Antropologia**, São Paulo, USP, 1996, v. 39, nº 1.
- SNOW, C.P. **As duas culturas e uma segunda leitura**: uma versão ampliada das duas culturas e a revolução científica. Tradução: Geraldo de Souza e Renato Rezende Neto. São Paulo: Editora da USP, 1995.
- TELLES, Ruy. **O andarilho**. Rio de Janeiro: Editora Ciência Moderna LTDA, 2004.
- TORRES, Iraíldes Caldas. **As Novas Amazônidas**. Manaus: Editora da Universidade Federal do Amazonas, 2005.
- TORRES, Iraíldes Caldas. Noção de trabalho e trabalhadores na Amazônia. **Revista de Estudos Amazônicos** - Somanlu do Programa de Pós-graduação em Sociedade e Cultura na Amazônia, da Universidade Federal do Amazonas, ano 1, nº 1. Manaus: Edua/Capes, 2004.
- VILHENA, Luiz Rodolfo. **Projeto e missão**: o movimento folclórico brasileiro, 1947-1964. Rio de Janeiro: FUNARTE, 1997.
- VIVEIROS DE CASTRO, Eduardo. **A inconstância da alma selvagem e outros ensaios de antropologia**. São Paulo: Edu Editora, 2017.

Representação da figura feminina nos seringais: uma análise de “Maibi”, de Alberto Rangel, e “João Carioca: mandão e famão – Juiz de Paz”, de Erasmo Linhares

Veronica Oliveira de Sales¹

Allison Leão²

Introdução

O século XXI se tornou palco de diversas vitórias para o sexo feminino e, dessa forma, há a breve noção de que a mulher agora vive sob as mesmas circunstâncias que o homem. A igualdade, por enquanto, ainda é utópica. É nítido que o poder de fala, nos mais diversos campos dados ao homem, não é o mesmo dado para a mulher. As mesmas regras sociais, conquistas e representatividade aplicadas ao sexo masculino não equivalem as do sexo oposto.

O estudo em questão surge da inquietação de expor a vivência da mulher em um dos períodos mais importantes da história do Amazonas: o Ciclo da Borracha. Com isso, há a pretensão de preencher esse espaço vazio da história em que a mulher é invisível, além de averiguar sua presença na vivência do seringal dentro da literatura do Amazonas, bem como debater a literatura e de que forma essa sofre influência do meio em que se insere.

O período citado é marcado por injustiças sociais, exploração dos seringueiros e atividade extrativista em excesso. Percebe-se que, por esse ambiente ser extremamente falocêntrico, há uma ausência gritante de estudos sobre a mulher nos seringais; por muito tempo, sequer havia prova de sua presença no local.

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação em Letras e Artes da Universidade do Estado do Amazonas (PPGLA-UEA). E-mail: veronicasales678@gmail.com

² Doutor em Letras: Estudos Literários - Literatura Comparada, pela Universidade Federal de Minas Gerais (UFMG). Professor Associado da Universidade do Estado do Amazonas (UEA), onde atua no curso de graduação em Letras e no Programa de Pós-graduação em Letras e Artes (PPGLA/UEA). E-mail: allisonleao@uea.edu.br

Até poucas décadas, quase nada podia se afirmar sobre como a mulher convivia com a selva, a que padrões sociais era submetida e, acima de tudo, como era sua luta. Em meio aos poucos estudos sobre a figura feminina, é possível comprovar sua existência no ambiente, sendo vítima do apagamento da memória de suas conquistas e marcos.

Por isso, o estudo tem as seguintes etapas: explorar tanto o período histórico do Ciclo da Borracha, como a participação da figura feminina diante desse cenário; expor uma passagem histórica na literatura do Ciclo da Borracha, apresentando como é retratado esse ambiente, assim como compreender a literatura e o uso das influências sociais para sua produção; por último, analisar dois contos de autores pertencentes à literatura do Amazonas: “Maibi”, de Alberto Rangel, e “João Carioca: mandão e famão – Juiz de Paz”, de Erasmo Linhares.

Belle Époque manauara: da utopia do fausto ao desfecho fatídico

Hevé era como os índios denominaram o líquido leitoso de cor alva que sangrava quando um corte significativo era feito em certa espécie de árvore amazônica. O aspecto maleável e flexível da matéria-prima já era conhecido pelos nativos. Reis (1997, p. 80) aponta que Cristóvão Colombo, em sua segunda viagem à América, via a goma ser utilizada pelos índios do Haiti. Mas tal árvore só foi tomada como conhecida no Velho Mundo com a chegada dos portugueses, sendo um processo lento e gradual a sua descoberta. Por ser utilizada como material para fazer seringa, logo, por metonímia, adquiriu o nome de seringueira, e o termo *borracha* veio da característica dos vasos de goma elásticos (LIMA, 2009, p. 27).

Em 1736, o francês Charles Marie de La Condaime comunica à Academia de Ciências de Paris a existência desse material, mostrando de forma rudimentar as propriedades do látex, sendo na época utilizado localmente nas bombas, seringas, garrafas e botas. Após cinco anos, Richard Spruce coloca em pauta em suas pesquisas a maneira como proceder para a obtenção do látex. Com a borracha em seu auge, as terras agrícolas foram largadas

em função da atividade extrativista. As regiões do Marajó, Xingu, Jary, Guamá, Acará, Moju, Madeira, Solimões e Purus se fizeram marcadas pela extração do látex.

Nos anos de 1877 e 1879, a região Nordeste do país passa pelo que seria uma das piores secas de sua história. Cerca de 65 mil cearenses migram de sua região para Amazônia, fugindo do que o ambiente imposto a eles e da economia em crise. Esse fato calha para uma das preocupações, em anos anteriores, que se tinha quanto ao comércio de borracha: a mão de obra extrativista. Logo, boa parte das margens do Rio Purus foi ocupada pelos recém-fugidos da seca, preenchendo assim as zonas seringalistas.

Manaus, tornando-se uma das cidades que mergulharam profundamente na onda denominada *Belle Époque*³, caiu nas graças de uma exagerada vida banhada pelo dinheiro. Denominada como a Paris dos trópicos, mostrava-se iluminada aos olhos estrangeiros que procuravam riqueza fácil por meio do exorbitante capital que provinha da borracha. No entanto, o trabalho de extração do látex era ferrenho, as árvores se encontravam no meio da selva, sobrava aos seringueiros sofrer as mazelas para extrair a seringa:

O seringueiro, retirante nordestino que fugia da seca e da miséria, era uma espécie de assalariado de um sistema absurdo. Era aparentemente livre, mas a estrutura concentradora do seringal o levava a se tornar um escravo econômico e moral do patrão. Endividado, não conseguia mais escapar (SOUZA, 2001, p. 183).

As ilusões de uma Europa encarnada nos trópicos acabaram quando 70 mil sementes de seringueiras foram contrabandeadas para Londres e, logo após, plantadas no sudeste da Ásia, região que apresenta clima parecido com o amazônico. Com tal controle da disposição das árvores, formaram bosques facilitando a extração, assim como produziam uma matéria-prima sem impu-

³ *Belle Époque* foi o nome dado ao período em que Manaus sofreu mudanças econômicas e culturais pelo Ciclo da Borracha. A cidade “despiu-se de suas vestes indígenas, abandonou sua água de moringa por água de Vichy, trocou perfumes de flores e raízes silvestres por sofisticados frasquinhos parisienses, desprezou seus aluás e o saboroso guaraná por bourbons franceses e pelo schopp alemão” (COSTA, 1996, p. 21).

rezas e perigos que a indomável selva amazônica apresentava. Dessa forma, os compradores passaram a ter contato direto com o mercado asiático, de modo que os coronéis de barranco nada puderam fazer quanto à queda iminente da borracha amazônica.

Por volta de 1920, as capitais amazônicas não mais apostaram no extrativismo, tentando de alguma forma alcançar a recuperação. Belém e Manaus procuravam métodos para salvar o que foi deixado com o fim da época áurea. Em meio a todo esse marasmo, houve um período em que as seringueiras amazônicas voltaram a ser alvo do estrangeiro: na Segunda Guerra Mundial. A época e o contexto político mundial trouxeram vantagens para a região amazônica, já que nesse período de guerra as produtoras asiáticas de seringa estavam na posse do Japão. Como solução, os Estados Unidos, por meio de acordos, solicitaram o amplo fornecimento de látex para os aliados de guerra. Esse período de retorno ficou conhecido como “Batalha da Borracha”, sendo o principal motivo para Manaus e Belém se reerguerem, não com grandes exageros, mas havendo certa movimentação empregatícia na região.

O trabalhador que se deslocava para o seringal era tratado como soldado da borracha, visto que lutaria sua própria batalha nas florestas tropicais amazônicas. É estimado pelo inquérito do Congresso Constituinte que houve a morte de cerca de 20 mil soldados da borracha, número maior que o de soldados brasileiros que constituíram a Força Expedicionária Brasileira (SOUZA, 2001, p. 200). É importante entender que essas mortes vieram de vários fatores do ambiente que tiveram de enfrentar, tendo por ocorrência falecimentos ligados à malária, febre amarela, ataques de animais ferozes e peçonhentos, dengue, negligência quanto a algum tratamento relacionado à saúde, entre tantos outros motivos.

Posteriormente, em 1946, os seringais foram deixados de lado, dando lugar para novos investimentos federais, como a Companhia Siderúrgica Nacional, em Volta Redonda, e a Companhia Hidrelétrica do São Francisco, evidenciando o enterro de uma economia extrativista baseada no látex.

A mulher nos seringais: capital, perigo e estereótipo

Durante o primeiro período seringalista, não era permitido em algumas colocações que o seringueiro produzisse agricultura doméstica em seu terreno. Toda e qualquer alimentação devia ser comprada das casas aviadoras, que forneciam mercadorias aos seringueiros em troca do látex. O único animal que o homem podia ter era o cão, antigamente usado para sinalizar a presença do índio, e logo após como parceiro na caçada de animais silvestres. Tratava-se de um animal extremamente simbólico para o seringueiro, visto que esse não poderia trazer família ou ter contato com qualquer mulher. Segundo o estudo de Woortman (1998, p. 176):

[as] mulheres existiam nesse meio, mas nas sedes. Nas colocações elas eram ausentes. As mulheres da sede eram inacessíveis aos seringueiros, incluídas aquelas da família dos poucos lavradores. Eventualmente compareciam ‘visitadoras’, por ocasião das maiores festas, mas eram proibidas de se instalarem no interior dos seringais.

Nos seringais em que foi permitida a presença feminina, houve naturalmente um índice populacional maior, de forma que as filhas iam crescendo e conseqüentemente se casando com os próprios homens da colocação. No entanto, em determinados seringais, sequer havia uma mulher, de forma que os homens se tornavam solitários amorosa e sexualmente.

Os seringueiros, por falta de companhia feminina em festas, dançavam uns com os outros, batiam panela e bebiam. Esse fato demonstra a solidão e carência do homem no meio da Amazônia, muitos deixavam família e filhos em busca de enriquecer com a extração de borracha e voltar para a sua terra. O isolamento e os desejos tórridos dos seringueiros por vezes eram amenizados pelas chamadas “visitadoras”, mulheres que furtivamente, ou pela “benevolência” do patrão, saciavam os homens com relações sexuais.

Aliás, uma estratégia do patrão como manutenção dos seringueiros era a de trazer prostitutas, como forma de motivar o trabalhador da seringa a continuar trabalhando e produzindo capital. Logo, essa época foi principalmente marcada pela ausência do

sexo feminino. A mulher não existia materialmente na convivência diária do seringueiro, povoava a realidade mais em fantasias do que fisicamente no seringal.

Também era comum o casamento de mulheres indígenas com seringueiros, essas eram trazidas contra a vontade de suas aldeias. Os indígenas e seringueiros nunca mantiveram uma boa relação, pois ambos se viam como ameaças territoriais. Segundo Lage (2010, p. 49):

A relação dos seringueiros desbravadores com os índios nunca foi uma relação amigável. Estudos indicam que muitos índios sabendo da ameaça que o seringueiro representava, mantinha suas mulheres longe, pois não queria perdê-las para o novo habitante da mata. Entretanto, essa estratégia não obteve muito êxito, logo os seringueiros adotaram a prática das correrias, para assim capturar índios e índias para trabalharem a seu favor.

As correrias eram expedições feitas para ataque às aldeias indígenas, tal ação vinda dos seringueiros resultava em matanças sanguinárias aos nativos. Era por meio delas que o seringueiro capturava as mulheres indígenas, pegando-as à força e obrigando-as a viver com outros costumes. Conforme Lage (2010, p. 50), nem todas as indígenas se deixavam levar facilmente, lutavam como podiam, e mesmo quando capturadas desobedeciam às regras, armavam formas de fuga e demoravam propositalmente a se acostumar com os novos modos. Algumas das índias serviam aos seringueiros como objeto de troca para adquirirem espingardas ou até mesmo alguns quilos a mais de borracha; outras eram usadas por eles para satisfação sexual.

Mesmo se quisessem, os homens não tinham como fugir do lugar, a maior parte dos seringais “fechava o rio” colocando homens armados com ordens de atirar em qualquer fugitivo. Contudo, os seringalistas percebiam que a falta de mulheres e família no seringal comprometia o desempenho do seringueiro. Assim, uma manobra para manter os homens no seringal foi a permissão da entrada de mulheres no local; dessa forma, havia possibilidade de o homem “criar raízes” no ambiente. A estratégia advinda dos patrões era de puro interesse de capital, de forma que a mulher era apenas uma peça para o sucesso extrativista.

As mulheres que iam para o local eram categorizadas como “livres”, ou como “nordestinas”. Por meio da documentação do Museu da Borracha, em Rio Branco, as mulheres “livres” eram parte das listas de mercadorias necessárias para o seringal (WOORTMAN, 1998, p. 177-178). Quando um seringueiro encomendava uma mulher, estava ciente de que sua dívida aumentava com as despesas de viagem e os custos do seu futuro núcleo familiar. Tal mulher era avaliada e por meio disso seria acordado seu preço.

As mulheres eram encomendadas às casas aviadoras e a maior parte das que chegavam aos seringueiros eram prostitutas retiradas de hotéis, cabarés e das ruas de Manaus. Esse ato proporcionava tanto o saciar das necessidades dos seringueiros, quanto a “limpeza” das ruas da metrópole, visto que a prostituição não deveria ter mais espaço na cidade que estava no auge da *Belle Époque*.

As mulheres nordestinas eram as mais cultuadas, ao contrário das mulheres “livres” ou caboclas. As nordestinas eram vistas como figura trabalhadora, pobre e honrada, mulher forte e saudável. De modo que forte não tem a ver com personalidade, muito pelo contrário, a mulher ideal era aquela que concordava com o marido e não interferia na sua vida externa e, eventualmente, adúltera; ao passo que cabocla era perigosa e se desviava do casamento. A ascendência nordestina em uma mulher conferia-lhe status associado ao respeito.

Embora o ambiente categorizasse a figura feminina como mercadoria, segundo as pesquisas em processos criminais feitas por Wolff (2011, p. 31), na época do primeiro ciclo da borracha, havia mulheres que tentavam resistir ao ambiente falocêntrico, algumas deixavam seus parceiros. E, nesse ato de rebeldia contra o homem, muitas vezes essas mulheres acabavam mortas ou vítimas de tentativa de feminicídio.

Com o aval da vivência das mulheres nos seringais, aos poucos a diferença populacional entre os gêneros foi diminuindo. As mulheres foram estabelecendo funções no local: dentro de suas casas cuidavam dos filhos, executavam tarefas domésticas e cuidavam da pequena horta nos fundos da casa. Dentro da colocação, podiam exercer funções como as de parteira, rezadeira,

feiticeira e curandeira; e nas atividades extrativistas chegavam até a cortar seringa, mas se destacavam principalmente na coleta da castanha feita durante o inverno. A castanha posteriormente era vendida ou usada para subsistência alimentar dentro das famílias. Nos seringais em que não havia permissão para hortas, a castanha era valorizada e tinha importância comercial.

Com a crise da Borracha, por volta de 1911, as famílias começaram a sair dos seringais para os centros urbanos em busca de outras funções. A sobrevivência do seringueiro no seringal, e posteriormente na metrópole em crise, só ocorreu graças à mulher. E, embora haja essa ampla participação da figura feminina, raros são os estudos na área e, mesmo havendo, parte da história dessas mulheres ainda se encontra ausente. Por vezes, sequer são mencionadas na história do Ciclo da Borracha, e em outras são apenas meras coadjuvantes, tendo um ou dois parágrafos sobre sua presença. O poder da palavra dado ao homem é o mesmo poder que o coloca como único agente de uma história.

Literatura ficcional do ciclo da borracha

Há uma via dupla entre a literatura e a sociedade: a última é influenciada pela primeira, de modo que a primeira se conduz atrelada à última. O contexto sociológico aqui não é tratado como espelho absoluto para a literatura, mas como uma das estruturas internas dessa (CANDIDO, 2007). Na obra de Candido, *Literatura e Sociedade*, é possível ter um maior esclarecimento do quanto o meio influencia a obra em seu processo de construção:

A primeira tarefa é investigar as influências concretas exercidas pelos fatores socioculturais. É difícil discriminá-los na sua quantidade e variedade, mas pode-se dizer que os mais decisivos se ligam à estrutura social, aos valores e ideologias, às técnicas de comunicação. O grau e a maneira porque influem estes três grupos de fatores variam, conforme o aspecto considerado no processo artístico. Assim, os primeiros se manifestam mais visivelmente na definição da posição social do artista, ou na configuração de grupos receptores; os segundos, na forma e conteúdo da obra; os terceiros, na sua fatura e transmissão.

Eles marcam, em todo o caso, os quatro momentos da produção, pois: a) o artista, sob o impulso de uma necessidade interior, orienta-o segundo os padrões da sua época, b) escolhe certos temas, c) usa certas formas e d) a síntese resultante age sobre o meio (CANDIDO, 2014, p. 20).

Pela orientação da leitura do processo ficcional como o propõe Candido, observa-se que as marcas deixadas pela época seringalista se transpuseram para a literatura. Essa, mesmo não sendo reflexo total da realidade, é capaz de encaixar em si processos marcantes de uma sociedade, seja contestando um conjunto de vivências sociais que foi imposto à figura do autor, seja o levando como pano de fundo para uma nova existência ficcional na escrita.

No final do século XIX, e retomando todo o século XX, vários autores tiveram interferência do período do Ciclo da Borracha. A maior parte dos escritores que discorreram sobre esse espaço de tempo teve contato com o referido período (seja na metrópole, seja no seringal), sendo em sua maioria migrantes de outras regiões. No entanto, há também ocorrência de escritores nordestinos que discorreram sobre o Ciclo, porém pelo ângulo de quem deixa sua região para enfrentar o desconhecido nos seringais da região Norte.

A última situação citada é o caso de *O Paroara* (1899), de Rodolfo Teófilo, importante romancista da literatura no Ceará. Teófilo interessava-se em escrever sobre a seca em suas mais diversas faces, de forma que foi um dos primeiros livros a evocar o sentimento de “ferida” diante do contexto seringalista. Embora nunca tenha entrado em contato com a realidade em si, apresentava motivação pelo enredo relacionado à seca, assim como as consequências dela como o processo migratório para a Amazônia.

“Paroara” é o termo, como ensinado pelo autor, que nomeia aquele que volta depois do processo de emigração. O livro gira em torno do personagem João das Neves, que após consecutivas derrotas e acontecimentos lastimáveis no Nordeste, resolve tentar enriquecer na Amazônia por meio do período seringalista. Porém, diante das dificuldades impostas pela selva, acaba por contrair diversas enfermidades. Então, logo faz o processo de “paroara”, voltando para sua localidade de origem. Ao chegar lá, João das

Neves apenas teve tempo de ver sua esposa, perto da morte, contar que os filhos do casal morreram de fome.

É importante entender que Rodolfo Teófilo, embora mostrando uma visão extremamente realista de algo com que não teve contato direto, expôs um sentimento comum aos que também escreviam em terras amazonenses. Na literatura do Amazonas, mostra-se um extrato maior do tema aqui abordado, o período que marcou a região Norte pela sua exacerbada riqueza; assim também como marcou a vivência de quem enfrentava o castigo da selva buscando látex.

Euclides da Cunha (1866-1909) e Alberto Rangel (1871-1945) se estabeleceram com o maior destaque para essa literatura do Ciclo da Borracha. Cunha já tinha claro interesse em conhecer o Acre e levava em si as mesmas pretensões que resultaram na obra *Os Sertões* (1902). Em agosto de 1904, foi nomeado chefe da Comissão Mista brasileiro-peruana de Reconhecimento do Alto Purus. Ao se deparar com uma Manaus mais europeia que o próprio Rio de Janeiro, mostrou-se com maior interesse pela região do Alto Purus, onde ansiava reconhecer o Brasil em sua face mais crua e verdadeira.

Sobre essa experiência do Alto Purus, Cunha a comparou com sua vivência na comunidade de Canudos, sendo essa última experiência a origem do livro *Os Sertões* (1902). Logo, o autor viu na face dos seringueiros o mesmo sofrimento do sertanejo que lutava em Canudos. Seu primeiro projeto, *Paraíso Perdido*, não foi concretizado como pretendido. Portanto, surgiu sua obra *À margem da história* (1909), a qual acabou sendo lançada postumamente. Em tal obra reuniu-se o que fora deixado pelo autor: ensaios, relatórios, cartas e crônicas ficcionais.

Em vida, Euclides da Cunha explicitava certa admiração pelas obras de Alberto Rangel, de modo que acabou por escrever o prefácio da obra *Inferno verde* (1908), escrita pelo autor. Depois de atuar em projetos de engenharia no Pará (1900), Rangel mudou-se para o Amazonas, exercendo a função de servidor público e escrevendo para alguns jornais.

O contato com a cidade resultou na obra *Inferno verde*, aquela que viria a ser sua principal referência. Em *A Expressão Amazonense* (SOUZA, 2003) pontua-se a crítica de que não há suporte vivencial e

a selva está manifesta em palavras carregadas, porém, é importante frisar que, mesmo nunca tendo sangrado uma árvore de seringa, ou ter corrido os riscos de doenças nocivas da selva, Alberto Rangel soube marcar a literatura do ciclo ficcional da borracha, encarando a natureza em várias faces através dos capítulos, englobando um só caráter de realidade (PAIVA, 2010, p. 104).

Análise da presença feminina nos contos: moeda de troca e recompensa

A obra *Inferno Verde*, do autor Alberto Rangel, é um marco na literatura amazonense. O livro traz influências que estão diretamente ligadas ao naturalismo, o qual, como estética literária, predominava desde o final do século XIX até o início do século XX, na maior parte dos cânones literários regionais. O conto “Maibi”, presente na obra citada, não é exceção.

Nesse conto, há o fatídico drama em que um seringueiro chamado Sabino, com uma alta dívida com o patrão do seringal, deseja saldar o débito, mas não consegue. Isso impede que um dia ele saia do seringal, visto que, para encerrar suas atividades, todas as dívidas devem ser pagas, como cita o próprio conto: “Tirar saldo é a obsessão do trabalhador, no seringal. E como não ser assim, se o saldo é a liberdade?” (RANGEL, 2001, p. 126). Como forma de resolver esse impasse, “cederia” sua mulher, com quem mantinha relações, para Sérgio (também seringueiro), e esse assumiria as dívidas de Sabino.

Como um objeto ou uma transação bancária, Maibi é dada ao Sérgio. Nesse caso, toda a situação foi resolvida entre três homens, e, sendo mulher em meio ao ambiente misógino do seringal, Maibi não possuía qualquer outra forma de ganho a não ser o próprio corpo:

Mas, que negócio fora afinal firmado? O Sabino devia ao patrão sete contos e duzentos, que a tanto montava a adição das parcelas de dívidas de quatro anos atrás, e cedia a mulher a um outro freguês do seringal, o Sérgio, que por sua vez assumia a responsabilidade de saldar essa dívida (RANGEL, 2001, p. 125).

É interessante perceber as trocas de poderes e como cada pessoa nesse acordo lucrou ou obteve alguma vantagem. Nessa troca, o dono do seringal, Tenente Marciano, teve imenso interesse, de forma que se sentiu mais “seguro” sabendo que a dívida passava, de alguém que o devia há quatro anos, para Sérgio, descrito como “rapaz afamado como trabalhador insigne” (RANGEL, 2001, p. 126). Sabino tem uma dívida de quatro anos saudada e perde a mulher em troca de uma futura liberdade. Sérgio assume uma dívida que pode ou não quitar com o tempo, adquire no processo uma mulher, já que provavelmente na sua visão é melhor estar endividado do que sozinho. E, por fim, Maibi, que não obtém qualquer vantagem no processo, é apenas a intersecção entre os interesses masculinos. No entanto, os lucros de Sérgio e Sabino de nada importam, pois, dentro dessa pirâmide, o único a sair ganhando em todos os ângulos é o patrão, dono do seringal.

Tradicionalmente, era comum nas antigas famílias o pai conceder a mão da filha ao homem que ele achava ser merecedor da sua prole. A filha não tinha qualquer poder sobre com quem ela viveria no futuro. Logo, o casamento era um acordo firmado entre dois homens, os quais lucrariam de alguma forma com esse contrato matrimonial; eles opinavam sobre o futuro de uma mulher sem que essa tivesse voz. No conto, o destino de Maibi é definido por três homens que saem lucrando de alguma forma, enquanto ela não exhibe qualquer fala. Aliás, em nenhum momento a personagem tem seus pensamentos ecoados ou falas descritas, embora tenha seu nome no título do conto.

Sabino, ao refletir sobre a troca, apresenta uma contradição de pensamentos:

No lago do Castanho, casara-se com aquela cabocla, linda cunhã, enguiço núbil, tentação que lhe chegara para atrapalhar a vida, pois, se tivesse vindo sozinho, nessa época, labutar no alto, na seringal, estaria certamente a essas horas, no seu querido Ceará. Era verdade que a companhia da Maibi, mais doce lhe correria a existência... Contudo, tinha sido um atropelo. Conseguira desenvencilhar-se, mas ganhando; tinha saudade, porém, da “danada” cabocla (RANGEL, 2001, p. 127).

Esses pensamentos dúbios muito implicam o desfecho da narrativa. O ciúme, com o tempo, infiltra-se em Sabino, que ainda tenta apartar, sem muito sucesso. Não demora para que Maibi desapareça, sendo claramente levada por ele. Zé Magro, outro seringueiro do local, encontra Sabino na estrada, que diz ter descoberto uma seringueira que sangrava pelo menos doze tigelas de seringa. Duvidando, Zé Magro vai pela floresta procurar essa tal árvore e logo se depara:

Atado com uns pedaços de ambécima à “madeira” da estrada, o corpo acanelado da cabocla adornava bizarramente a planta que lhe servia de estranho pelourinho. Era como uma extravagante orquídea, carnosa e trigueira, nascida ao pé da árvore fatídica. Sobre os seios túgidos, sobre o ventre arqueado, nas pernas rijas, tinha sido profundamente embutida na carne, modelada em argila baça, uma dúzia de tigelas. Devia o sangue da mulher enchê-las e por elas transbordar, regando as raízes do poste vivo que sustinha a morta. Nos recipientes o leite estava coalhado – um sernambi vermelho... (RANGEL, 2001, p. 136).

A morte de mulheres por fatores de ciúme no seringal não era novidade, em um lugar em que a presença feminina era pouca e disputada, havia muitas brigas entre homens sedentos por atividade sexual. O ambiente era dominado pelo sexo masculino, de forma que as mulheres deviam obedecer às ordens dos predominantes; logo, elas eram minoria em quantidade e em poder.

É importante compreender também que o próprio narrador relata o ocorrido com Maibi como uma fatalidade, porém, no próximo momento, ele discorre: “O martírio de Maibi, com a sua vida a escoar-se nas tijelinhas do seringueiro, seria ainda assim bem menor que o do Amazonas, oferecendo-se em pasto de uma indústria que o esgota” (RANGEL, 2001, p. 136). Por fim, Maibi tem seu feminicídio trivializado. Nem o próprio narrador dá importância ao ocorrido, tornando-se tão banal o assassinato da personagem, que logo essa se transforma em uma alegoria para a riqueza natural do Amazonas que se esvai graças aos seringais. Não havendo em si, portanto, uma real problematização para o quanto a presença feminina teve momentos dolorosos diante da história seringalista.

Trazendo para uma nova perspectiva, mais atual, na obra *O tocador de charamela* (1979), de Erasmo Linhares, principalmente no trio de contos denominados “Três estórias da terra”, verifica-se o sentimento que Tenório Telles descreve por meio da apresentação do livro em questão: “A temática recorrente de seus contos é a vida, o homem em face do seu destino, a precariedade do cotidiano, sua insignificância, a solidão, o sentido da liberdade, o mundo e seus mistérios” (LINHARES, 2005, p. 13).

As “Três estórias da terra” são: “Tio Antunes”, “Zeca-Dama” e “João Carioca: mandão e famão – Juiz de Paz”. Essas aludem principalmente ao sentimento de solidão amorosa, sendo as duas últimas caracterizadas pelo seringueiro em sua fase de isolamento na selva. Esse anseio por contato acaba os levando à insanidade, válvulas de escape não tão prestigiosas, e à aceitação de qualquer presença feminina que pudesse saciar seu desejo. O último conto desse trio será alvo desta análise.

“João Carioca: mandão e famão – Juiz de Paz” apresenta um seringal diferente, em que a mulher é permitida viver no local, no entanto, apenas as que o patrão João Carioca permite. O narrador do conto viveu dez anos no seringal do dito patrão, e conta como procedia João Carioca na região. Novamente, o narrador afirma a ausência de mulher, e por isso os homens “endoidavam”. Ao notar isso, o patrão resolveu cuidar dessa falta:

Já lhe contei uma vez, mulher por aqui não havia, de começo. Coisa muito rara e por causa disso os homens endoidavam. João Carioca sabia disso e sabia cuidar muito bem do caso. Mulher era prêmio. Trabalhou, ele arranjava mulher, mas obrigava a casar e quando os filhos nasciam [...] E carioca sabia premiar. Todo novembro ele viajava pro Ceará, Fortaleza, no conforme do que ele dizia. E lá arranjava as decaídas da zona mesmo. Contratava, levava ao médico, dava remédio se elas tinha alguma engaliqueira (LINHARES, 2005, p. 126).

O narrador expõe o fato de que, perto do Natal, João Carioca viajava para o Ceará, e voltava de barco com as mulheres já ajustadas, parando em cada porto, e nesses portos chamava os trabalhadores do seringal. Então o patrão verificava um seringueiro e perguntava ao escrívão quanto de borracha o trabalhador havia

tirado; se a quantidade tirada o ano inteiro fosse boa, logo o seringueiro recebia como gratificação uma das mulheres trazidas de Fortaleza.

Por vezes, saíam do barco mulheres desprovidas de juventude e beleza; por vezes, o seringueiro dava sorte e recebia uma nova e bonita. Porém, como o narrador ressalta: sempre mulher. A vontade de ter um corpo feminino no final do dia para se aconchegar, era maior que a vontade de ter uma mulher que se adequasse aos seus padrões. Assim como o seringueiro não sabia que tipo de mulher receberia, de certo a mulher também não sabia para qual homem iria.

Na verdade, João Carioca, assim como Tenente Marciano (personagem do conto “Maibi”), não estava cuidando dos seus seringueiros ou pensando no bem-estar deles, a mulher no sistema falocêntrico do seringal era uma estratégia comercial. Dar uma mulher para um seringueiro que teve um trabalho que rendeu durante o ano, nada mais era que uma forma dos demais seringueiros batalharem pela recompensa, e com isso elevar os lucros do seringal. Novamente: em nenhum momento a mulher apresentou vantagem nessas negociações, foi apenas um alvo de desejo, tendo sua imagem ligada principalmente a um objeto que gera capital.

Conclusão

Há a ideia de se ter a literatura como um campo de total liberdade, aberto a todas as expressões e pensamentos, um campo unissex, no qual o indivíduo é julgado pela qualidade de sua obra. No entanto, é notável que essa ideia se faz utópica e advinda de uma inocência quimerizada.

O silêncio também é uma forma de expressão para a notável ausência da mulher em autoria ou em forma de personagem, denota que o gênero em questão sofre pelo silenciamento. Sendo defasada ao longo tempo, acabando por ser posta em papéis que apenas fortalecem estereótipos e pendem de santa para demoníaca, de pura para corrupta, sendo assim um reflexo dos padrões sociais que a sociedade espelha.

Constata-se que a literatura do Amazonas não se difere totalmente da concepção da literatura do resto do país, sendo compla-

cente com a visão problematizadora aqui exposta. O conto “Maibi” expressa essa concepção de retirar a voz da personagem, isso se prova quando essa tem o nome do conto como a personagem principal, no entanto não há nenhuma voz para ela. E a forma que mais se faz presente na narrativa é na morte, porém essa acaba por ter o homicídio menosprezado, sendo transformada, como visto, em uma mera alegoria.

No último conto analisado, de Erasmo Linhares, apresenta-se uma leve evolução, em que expõe a ferida que as mulheres sofreram no seringal, embora de forma sutil e não muito ligado à militância ufanista. É importante entender que, abrir uma ferida e expor as mazelas, difere-se de reforçar e ser conivente com a figura estereotipada da mulher. O autor mostra a figura da mulher dentro do ambiente seringalista, expondo sua influência no conto “João Carioca: mandão e famão – Juiz de Paz”.

Regina Dalcastagne, em sua pesquisa “Personagens do romance brasileiro contemporâneo”, busca mapear personagens (e suas mais diversas características) em romances publicados entre 1990 e 2004. Constata, ao final de seu estudo, resultados que verificam esse silenciamento da voz feminina (assim como outros grupos sociais marginalizados), tendo assim uma predominância masculina nos personagens, que por sinal apresentam-se principalmente como escritores, e sobretudo personagens femininas no papel de dona de casa. Constatando-se também o perfil majoritário do escritor contemporâneo: homem, branco, aproximadamente já entrando na meia-idade, com diploma superior, morando no eixo Rio-São Paulo.

Diante disso, chega-se a um consenso de que a literatura é conivente com os aspectos sociais em toda e qualquer época. Por isso, acaba por sobressaltar autores e obras que tenham posição predominante socialmente, que por meio da literatura fazem repercutir ideologias pertencentes a esse grupo, excluindo as minorias (mulheres, negros, indígenas e indivíduos da comunidade LGBTQ+), as quais dificilmente são representadas de forma ideal.

Referências

- CANDIDO, Antonio. **Literatura e sociedade**. 13. ed. São Paulo: Ouro sobre Azul, 2014.
- COSTA, Selda Vale da. **Eldorado das ilusões: cinema e sociedade – Manaus (1897- 1935)**. Manaus: Edua, 1996.
- DALCASTAGNÉ, Regina. A personagem do romance brasileiro contemporâneo: 1990-2004. **Estudo de Licenciatura Brasileira Contemporâneo**, Brasília, n.º 26, p. 13 -71, jul.-dez., 2005.
- LAGE, Mônica Maria Lopes. **Mulher e seringal: um olhar sobre as mulheres nos seringais do Amazonas (1880-1920)**. 2010. Dissertação (Mestrado em História) – Programa de Pós-Graduação em História, Universidade Federal do Amazonas, Manaus, 2010.
- LIMA, Lucilene Gomes. **Ficções do Ciclo da borracha**. Manaus: Edua, 2009.
- LINHARES, Erasmo. **Tocador de charamela**. 3. ed. Manaus: Valer, 2005.
- PAIVA, Marco Aurélio Coelho de. **O papagaio e o Fonógrafo: os prosadores de ficção na Amazônia**. Manaus: Edua, 2010.
- RANGEL, Alberto. **Inferno Verde**. 5. ed. Manaus: Valer, 2001.
- REIS, Arthur C. F. **O seringal e o seringueiro**. Manaus: Editora da Universidade do Amazonas/Governo do Estado do Amazonas, 1997.
- SOUZA, Márcio. **A expressão amazonense**. Manaus: Valer, 2003.
- SOUZA, Márcio. **Breve história da Amazônia**. 2. ed. Rio de Janeiro: Agir, 2001.
- TEÓFILO, Rodolfo. **O Pároara**. Fortaleza: Secretaria de Cultura, Desporto e Promoção Social, 1974.
- WOLFF, Cristina Scheibe. Mulheres da Floresta: outras tantas histórias. **Revista Estudos Amazônicos**. Manaus, vol. VI, n.º 1, p. 21-40, 2011.
- WOORTMANN, Ellen F. Família, mulher e meio ambiente no seringal. *In: Niemeyer, Ana Maria de; GODOI, Emília Pietrafesa (orgs.). Além dos territórios: para um diálogo entre a etnologia indígena, os estudos urbanos*. Campinas: Mercado de Letras, 1998.

A revalidação sociopolítica na obra *Biografía de un Machete*, de Amaya Amador

Ariel Amador Valdez¹

Otávio Rios²

Introdução

Amaya Amador é sem dúvidas um dos mais importantes escritores de Honduras, destacando-se como um “amigo do povo”, seja como jornalista ou como romancista, num momento da história hondurenha com problemas econômicos, políticos e sociais que ainda têm repercussão. Assim, a obra de Amaya Amador, neste caso *Biografía de un machete*, vai consolidar sua postura política, como crítico do Estado hondurenho e das transnacionais bananeiras.

Para proteger sua vida desses dois, Amaya Amador precisou morar muito tempo fora do país. Nesse sentido, o escritor pode se considerar um dos representantes mais visíveis de Honduras nesta relação de literato e político, revalidando a sociedade hondurenha, dando voz àqueles que não tinham, os esquecidos; das mineiras, até as matas de milho ou de banana: *as prisões verdes*, como ele as chamou.

Para entender a obra de Amaya Amador, analisaremos o texto *Biografía de un machete*, desde a teoria do marxismo. Observa-se que Amador escrevia com duas intenções: retratar a realidade do

¹ Licenciado em Letras pela Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH). Mestrando do Programa Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas (PPGICH-UEA). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (Fapeam). Professor da Universidad Nacional Autónoma de Honduras (UNAH) e da Universidad Politécnica de Honduras (UPH). E-mail: daav.mic19@uea.edu.br

² Pós-doutorado em Literatura Comparada pela Faculdade de Letras da Universidade do Porto (FLUP). Doutor em Letras Vernáculas (Literaturas Portuguesa e Africanas) pela Universidade Federal do Rio de Janeiro (UFRJ). Professor Adjunto da Universidade do Estado do Amazonas (UEA), onde atua nos cursos de Licenciatura em Letras e no Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da UEA (PPGICH-UEA), do qual é coordenador. E-mail: otavio-rios@uea.edu.br

povo hondurenho e criticar as injustiças resultantes de um Estado que apoiou a apropriação das terras nacionais por parte de estrangeiros. A obra é fundamental para entendermos, de uma forma geral, as condições políticas, sociais e econômicas presentes em Honduras, já que os protagonistas da obra, a família Jocotán, começam no Sul do país, depois vão ao Norte, onde estavam as bananeiras, buscando uma melhor vida; e depois voltam ao sul. Nos olhos da família Jocotán e demais personagens, retrata-se Honduras de uma maneira sensível, que humaniza as vivências do povo hondurenho.

As três categorias fundamentais do ser social de Georg Lukács

Lukács, baseado na teoria de Marx, propõe para o homem a existência de três categorias fundamentais, que são: o trabalho, a sociabilidade e a linguagem.

Para Marx, o trabalho é a transformação teleológica da natureza:

Um machado é muito mais do que mera pedra e madeira: é a pedra e a madeira organizada numa determinada forma que apenas poderia surgir por uma transformação teleologicamente orientada do real. Nenhum processo natural, seja ele qual for, poderia produzir algo semelhante a um machado; este é um ente que apenas pode surgir enquanto construto humano. O mesmo, *mutatis mutandis*, poderia ser dito de objetivações muito mais complexas, como uma obra de arte ou uma relação social como o capital (LESSA, 1996, p. 12).

Ou seja, trabalho tem dimensões mais profundas e complexas. Tudo o que faz o homem, em relação à natureza que o envolve, é trabalho. Ao ser o trabalho uma reestruturação teleológica do existente, a própria arte fica nessa ontologia do trabalho. A arte, sendo trabalho, vai se influir da individualidade, nesse caso, vê-se Ramón Amaya Amador, que se exterioriza na produção do objeto, o romance, e que surge de uma teleologia orientada, uma necessidade que a individualidade pretende satisfazer com a criação do objeto.

Nessa ontologia, o que foi criado por meio do trabalho aparece primeiro como uma ideia, que será consubstanciada na objetivação. O romance, *Biografía de un machete*, primeiro foi uma ideia da mente do criador, depois se tornou realidade por meio da transformação da natureza, teleologicamente guiada pela sua intenção, o que Lukács nomeou de “objetivação”. Cria-se assim um objeto, um “ser-para-si”; ser para si, porque, embora criado com uma finalidade, não é igual ao resultado:

[...] as conseqüências dos atos humanos jamais coincidem completamente com a finalidade que está na sua origem. Variando conforme o caso, o grau desta divergência pode ser secundário e o ato é coroado de êxito, ou então pode ser de tal ordem que faz dele um retumbante fracasso.

Em qualquer dos casos, contudo, o resultado nunca corresponde exatamente à finalidade. Isto, tanto porque há um quantum de acaso inevitavelmente presente nas objetivações – nunca se poderá ter certeza do exato comportamento de uma pedra ao ser transformada em um machado etc. (LESSA, 1996, p. 6).

O romance nasce da necessidade de o autor denunciar as injustiças sociais e descrevê-las. Mas ainda que esse tenha sido o motivo de Amaya Amador, o romance, ao ser um ser-para-si, independe da mesmíssima vontade do próprio autor, não ficará nessas duas intenções. Bohdan Dziemidok, marxista igual a Lukács, fala da criação estética e das razões. Para Dziemidok, a razão que não é estética não é razão; a razão que é estética deixa de sê-lo. Nesse sentido, quando se cria uma obra, o criador tem uma “razão” pela qual está criando, mas, uma vez criada a obra, essas razões tornam-se estéticas, e se fusionam com a invenção: aquilo que é extraliterário, falando especificamente da literatura, se torna literário.

A objetivação da qual fala Lukács pode ocorrer apenas pela mediação da linguagem e das relações sociais. Com os marxistas, para os quais o conhecimento é um ato, uma experiência e não um dado, entenderemos por qual motivo Amaya Amador decidiu escrever seus romances: tendo a experiência de morar na costa norte de Honduras – lugar onde se desenvolveram as bananeiras e onde até ele trabalhou uns anos –, o autor fez desse conhecimento

um ato estético, uma transformação teleologicamente orientada. E é nessa intenção que se baseia também a linguagem utilizada por Amaya Amador:

É só quando o objeto se torna um objeto humano ou uma objetivação da humanidade que o homem não se perde nele. A atividade criadora do homem como artista não forma apenas objetos para o sujeito humano: forma, igualmente, um sujeito especial para os objetos. O objeto, escreveu Marx, “só faz sentido para um sentido adequado” (KONDER, 1967, p. 27).

Nessa direção, assim como explica Konder, o objeto apenas é objeto se o homem tem a faculdade da apreensão desse objeto como tal. A utilização de um tipo específico de linguagem surge dessa mesma faculdade da qual Marx falava. Amaya Amador “humaniza” o ocorrido na costa norte por meio da literatura. Aquela realidade, então, adquire uma natureza “humanizada”, que pode ser apreendida pelos homens. Essa humanização teve como objetivo alcançar os camponeses e trabalhadores das bananeiras: a linguagem dos romances desperta essa faculdade do sujeito especial. Nesse caso, aqueles que sofriam as injustiças que Amaya Amador denunciava.

Seguindo o que Lukács falava, temos como trabalho os romances de Amaya Amador; uma humanização do real, uma teleologia orientada, a linguagem que se renova e cuja intenção é promover a sociabilidade desses romances entre os homens que sofreram pelo ocorrido em Honduras na época em que a obra é retratada.

Assim, nessa relação tripartida, temos os romances como objetos criados que vão desenvolver uma linguagem nova e, com isso, novas relações sociais.

A inteligência do homem sensível

O Marxismo, em oposição à tradição hegeliana, não contrapõe a sensibilidade e a inteligência. Para Marx, a sensibilidade é resultado da inteligência: o homem mais inteligente tende a ser, globalmente, mais sensível; e o mais bem-dotado de sensibilidade tem maiores possibilidades para o desenvolvimento da sua inteligência

(KONDER, 1967, p. 29). Se tanto a ciência e a arte são conhecimentos, ambas são transmitidas de formas diferentes.

O conhecimento artístico é um conhecimento sensível, nesse sentido, a “humanização” ou “teleologia orientada”, da qual falávamos anteriormente na ontologia de Lukács, será na sua estética a subjetividade com a qual o homem cria a arte:

Mientras que en la década de 1930 la realidad evocada es ante todo la de las relaciones económicas que rigen la vida social consideradas desde el punto de vista del proletariado, en la producción tardía el objeto del realismo es el hombre contemplado desde una perspectiva humana, esto es, subjetiva, no científica, e incluso emotiva. Cabe insistir en que el componente subjetivo, emotivo o, para decirlo en los términos de la Estética, “antropomorfizador”, está presente desde las primeras caracterizaciones marxistas de la literatura realista que ofrece Lukács (MARANDO, 2014, p. 9).

A arte vai se apresentar de uma forma sensível, e os conhecimentos deverão ser transmitidos, assim como Marx e Engels diziam, de maneira mais viva, ativa, por assim dizer natural, mediante a própria ação (KONDER, 1967). Desse modo, diferente da ciência que apresentará o conhecimento numa fórmula de dados, estrutural, mecânica e preestabelecida (método científico), a arte, por ser um conhecimento sensível, vai se apresentar de uma forma mais livre, inédita, na qual a ação proporcionará, dentro da arte, a tese que originou a obra (subjetiva). Nasce assim o que Engels chamou de “triunfo do realismo”.

Triunfo do realismo

A grande diferença entre o que se chamou “arte panfletária” e o que se tem como uma obra social, ou histórica, talvez esteja radicada nesta máxima de Engels: “Quanto mais as opiniões políticas do autor ficam escondidas, tanto melhor para a obra de arte” (KONDER, 1967, p. 31). Tanto Engels como Marx criticavam aquelas obras que deixavam fora a natureza estética e sensível da obra para dar predominância a formulações teóricas ou políticas que, além de enriquecerem a obra, restringiam-nas do realismo

necessário para causar essa sensibilidade característica da arte. O realismo, conclui Engels, existe fora das opiniões pessoais do autor.

O realismo de uma obra é uma reprodução não partidária do real. Engels apreciava a obra de Balzac por ser, além de uma orientação burguesa desse escritor, uma reprodução exata das situações típicas da época. Desde as personagens, até a classe social ou a linguagem utilizada dentro da obra, tudo representa uma reprodução ainda mais exata do real. Quando Ramón Amaya Amador utiliza na sua narrativa palavras do acontecer camponês e do cotidiano, é porque nessa linguagem fica a realidade mesma daquele contexto social no qual foi desenvolvida a obra.

Não quer dizer com isso que Engels e Marx estavam contra as obras que apresentassem uma crítica social, mas que essa crítica social (ou “tese”) tinha que surgir da própria situação e ação da obra, e não ser formulada explicitamente. Na *Biografía de un machete*, Amaya Amador narra as situações que a família Jicotán sofre no decorrer do romance: um político que rouba as terras comunais dessa família e explora aos antigos donos, entre eles os Jicotán; as guerras civis, nas quais os camponeses eram obrigados a lutar, morrendo pelas pretensões políticas dos donos de terra; as situações inumanas vividas pelos trabalhadores nos campos bananeiros, entre outras situações. É na narração mesma, e não na apresentação de uma “tese”, que Amaya Amador nos descreve e nos posiciona na sua postura política: essa descrição feita em suas obras eram apresentadas desde o olhar dos camponeses, e é justamente essa “subjetividade” (porque está orientada desde o olhar de um sujeito) que nos traz o verdadeiro realismo.

Os homens não são nada sem seu facão

Ramón Amaya Amador é, sem dúvidas, um dos maiores escritores de Honduras; demonstra em todas suas obras um compromisso social, utilizando a literatura como uma ferramenta de denúncia e testemunho histórico dos acontecimentos da época.

O romance *Biografía de un machete* foi escrito na década de 1970, mas só foi publicado após a morte de Amaya Amador. Está ambientado na época das bananeiras transnacionais, e vai rela-

tando, no desenvolvimento da obra, as diferenças sociais e econômicas em Honduras.

Diferentemente da costa norte do país, o restante de Honduras vivia de uma forma quase feudal, com donos de terra que se apropriavam do solo da maioria pobre:

Para Ezequiel Jocotán y su mujer, levantar esa familia ha sido una batalla permanente, sin cuartel, sin tregua alguna y, sobre todo, porque cuando aún estaban chicos, muy chicos, perdió sus tierras en el bajo, en la parte fértil, así como la perdieron los demás condueños de la hermandad comunal. Fue en un pleito judicial que les entabló Don Crisóstomo Pedrozo y que perdieron por carecer de medios para pagar a un abogado defensor (AMADOR, 2003, p. 11).

O que aconteceu com os Jocotán não foi um caso isolado, mas uma realidade nacional: as terras foram se concentrando e os desterrados tiveram que trabalhar para aqueles que roubaram suas terras. Acontece ali o que Foucault relata em sua obra *Vigiar e punir*, na qual estabelece que os órgãos estaduais, assim como as leis, são feitos para proteger o dono do poder, neste caso, Crisóstomo Pedrozo, proprietário da terra que, por intermédio de uma maranha judicial, rouba as terras da família Jocotán e dos demais camponeses. Esses camponeses se tornam devedores de terras que Pedrozo fornece para semearem, terras que, na maioria, são péssimas até para subsistir, pior para fazer o pagamento em espécie para Pedrozo: “piensa que esos tallos pudieron cubrir el gran hueco del hambre y las necesidades de la familia, [...] Pero así, todas las esperanzas están rotas, hechas cadáveres en ese montón de hojas y tallos muertos que servirán para las bestias del patrón” (AMADOR, 2003, p. 9).

É assim que Pedrozo consegue que os camponeses, estando eles na miséria, fiquem devedores à sua fazenda, dívida que ninguém poderá saldar. Mas não é somente essa obrigação monetária que os submetem ao dono das terras, Pedrozo. Muitos deles são compadres e afilhados do proprietário e, sendo todos eles simples camponeses analfabetos, essa união religiosa é fundamental: “el verdadero motivo para recibir la injusticia con cierta pasividad, fue, más que todo, por el grado de compadre espiritual que le unía al dueño de La Hacienda” (AMADOR, 2003, p. 11).

Amaya com essa passagem afirma a máxima de Marx: “a religião é o ópio dos povos”. Os camponeses fundamentam sua passividade nessa suposta conexão espiritual com seu opressor. O povo hondurenho é um povo religioso que vai se deixar influir por labirintos espirituais que sustentam o poder das elites do país. Eles acreditavam que o poder de Pedrozo, as riquezas dele e suas terras foram uma benção de Deus e, estar contra Pedrozo, era contra a vontade de Deus.

Não apenas pelo poder econômico ou militar, mas também pelas crenças, o povo hondurenho mantinha-se submetido a donos de terras representados no general Pedrozo. Os camponeses lutavam guerras que não eram suas, morriam por partidos políticos que não eram seus, sofriam a fome e as injustiças porque eram desígnios de Deus e deviam recebê-los com toda a boa vontade. Muitas vezes, Floriano Jocotán criticava os desígnios do Deus de seu pai, afirmando que os deuses antigos talvez demonstrassem piedade por eles, ao contrário desse Deus que os tinha na miséria.

Por outro lado, além das críticas à religião, também em Floriano percebemos uma ontologia materialista com seu facão. O facão é mais um personagem do romance e não apenas uma ferramenta. O romance inicia com Floriano recebendo seu facão que irá com ele em todos os momentos: trabalhando na fazenda do Crisóstomo, lutando nas guerras civis, como jornalista das bananeiras... esse facão é seu parceiro e, sem ele, Floriano não é Floriano; nenhum camponês sem seu facão pode se considerar camponês. O nome do romance (“A biografia de um facão”) revela-nos uma realidade: para um camponês, seu facão é mais que apenas uma ferramenta de trabalho, há uma dimensão ontológica nisso:

Todos los días ha permanecido en fraternal compañerismo con su machete que va adelgazando, disminuyendo, haciéndose inútil como sucede al cuerpo de un hombre.

Floriano piensa que un machete, que ese machete suyo, es como un trabajador de campo, son días buenos y días malos. [...] El machete ha sido su salvación y ayuda: para ganar el sustento cotidiano, para vengar algún agravio, como cuando peleó con aquel campeón Consuegra en la noche de su casamiento o para salvar la vida como un arma maestra, como un apéndice de sus puños. [...] ¿Qué es un hombre campesino sin su machete? Un

monigote, un palo cualquiera, no es ni la mitad de un hombre (AMADOR, 2003, p. 231).

Nesta passagem belíssima, olhamos a relação profunda do camponês e seu facão, como o próprio Lukács falava, a ferramenta é feita pelo homem, mas também a ferramenta faz o homem: a produção do objeto é também a exteriorização de um sujeito, ao transformar o real, o sujeito também se transforma (LESSA, 1996). Sem um facão, o camponês é incapaz de fazer seu trabalho diário de campo, ou seja, o facão define o camponês e dá ele a capacidade de trabalhar e, ademais, de lutar:

el viejo instrumento de labor es ahora el arma del exterminio, del crimen, de muerte. El machete *desmontero*, el de la *chapia* y la recolección, el que sirve para crear y producir el pan bueno del pueblo, es ahora el fiero y despiadado instrumento cegador de vida y de creación (AMADOR, 2003, p. 59).

É o facão para o camponês um acompanhante da vida inteira, uma extensão da sua própria existência. Na personagem de Floriano, Amaya Amador nos apresenta que o camponês se define a si mesmo por meio de seu facão, o qual, como fala a citação anterior, é tudo para o camponês. É por isso que, na obra, o facão é um símbolo muito importante, até para os nomes dos capítulos: “facões sevo”, “facões fraticidas”, “facões agrícola³”, “facões reivindicadores”. Isso porque, para Amaya Amador, há no facão uma dimensão mais profunda que uma simples ferramenta, é aquilo que dá a existência e o sustento da vida ao camponês.

³ A palavra original no espanhol é “campeño”, nome dado aos obreiros agrícolas das bananeiras. Não existindo uma palavra tão exata no português para sua tradução, optou-se por “agrícola”, já que o “campeño” pode ser tanto adjetivo como substantivo, e “obreiro agrícola” é apenas um substantivo. É importante lembrar que Amaya Amador dá aos capítulos esses nomes por uma dimensão ontológica profunda, ou seja, os facões são um ser em si mesmo, não apenas simples ferramentas.

As realidades inevitáveis

A exploração que Pedrozo exerce sobre os camponeses não fica apenas com o roubo das terras ou o trabalho sem compensação, mas também, como já falávamos, obriga-os a lutarem por ele. Amaya Amador nos revela que os camponeses têm um forte pensamento religioso no qual fundamentam todo seu viver diário e as dificuldades que sofrem; e, sendo na maioria compadres e afilhados de Pedrozo, esse se utiliza disso para levá-los à guerra:

–Yo sé que tú quieres mucho a tu compadre; que serías capaz de cualquier sacrificio por él. ¿No es así, Jocotán?

–Ni me lo pregunte, Don. Por mi compadre espiritual no tengo vuelta de hoja. Usted lo sabe a cabalidad.

–Muy bien, muy bien. Te decía eso porque es bueno que sepás, y esto en secreto sólo para ti, que Don Crisóstomo está en dificultades políticas. [...] Por eso, ahora nos preparamos los azules a reparar esa injusticia y baldón a la patria. Y –bajando la voz hasta el susurro– vamos a hacerle la guerra a los pícaros colorados para recobrar la constitucionalidad (AMADOR, 2003, p. 24).

O século XX foi para Honduras uma época de muita desestabilidade política, e as guerras civis sempre estavam perto de acontecer. Desde a independência até o Golpe de Estado feito em 2009, passaram a existir em Honduras dois partidos políticos em constante disputa: o Partido Nacional, chamados “azuis”, e o Partido Liberal, chamados “vermelhos” ou “colorados”; eram essas duas forças que lutavam entre si.

A luta começa no segundo capítulo do romance, “facções fratricidas”, no qual Ezequiel Jocotán e seu filho, Floriano, deixam de ser camponeses e passam a ser guerrilheiros, em uma luta que, como evidencia Amaya Amador, não é deles:

Sin embargo, para Floriano, la dura y bárbara experiencia de este día le ha causado tan profunda y repulsiva impresión que bien deseara no haber venido con las tropas revolucionarias de su padrino. ¿Cómo olvidar el gesto y el grito de aquel hombre desconocido que fue el primero con quién chocó en la matan-

za? ¿Cómo se llamaría? ¿Tendría mujer e hijos? ¿De qué parte de Honduras sería? Nunca se habían visto; ningún mal le había hecho, pero era el enemigo y tuvo que matarlo antes de que él le metiera el machete (AMADOR, 2003, p. 67).

Aqueles guerrilheiros eram camponeses que, seguramente, assim como os Jocotán, pela união espiritual ou pela dívida com seus proprietários de terra, foram levados a lutar contra outros camponeses: eis aí o nome do capítulo. O suposto inimigo era, na realidade, outro camponês que lutava por alguém mais, não porque achava que a luta fosse justa ou porque seria recompensado ao final dela, mas porque fora obrigado a lutar contra outro camponês. Amaya Amador, com essa reflexão de Floriano, dá-nos uma realidade quase universal: nas guerras, lutam aqueles que formam parte da mesma classe social e que não são inimigos entre si; e os donos do poder, como Pedrozo, não arriscam suas vidas, mas são os mais beneficiados da luta... ele e os traficantes no romance, os estadunidenses e Cirilo.

Cirilo era um antigo trabalhador de Pedrozo que passou a se dedicar a traficar armas para a guerra em Honduras. Ele contratou Merejo Jocotán, irmão mais velho de Floriano, como ajudante em seu negócio de tráfico de armas. Cirilo contrabandeava as armas na fronteira com a Nicarágua e trabalhava em conjunto com Mister Gordon, um norte-americano. Aqui, Amaya Amador nos apresenta um fato histórico: são os norte-americanos quem têm o verdadeiro poder na América Central; são os contrabandistas de armas os beneficiários monetários das guerras:

quiere que Crisóstomo Pedrozo crea que es su partidario y que le ayuda en la guerra con lealtad. [...] Don Crisóstomo es un viejo majadero e imbécil, no comprende a los hombres como Cirilo. ¿Acaso no vendió el día anterior un cargamento mayor de armas a los del otro partido, a los del gobierno? Es para reír de los políticos. Razón, mucha razón ha tenido el mister Gordon al aconsejarle ese método en el negocio. Mister Gordon es hombre práctico. Anda bien con todos los gobiernos, sean azules o colorados y de sus divergencias saca grandes beneficios. Ha hecho bien Cirilo en ponerse al servicio de mister Gordon. Las ganancias obtenidas de esa guerra son cuantiosas.

Las armas dan más beneficios que los demás contrabandos, lo malo es que las guerras no son permanentes (AMADOR, 2003, p. 99).

Nesse momento, na América Central, ocorrem diferentes negócios, muito lucrativos para os norte-americanos e aos que trabalham para eles. Tais negócios podem se resumir em dois: as guerras e as bananeiras. Cirilo representa um hondurenho que se aproveitou da influência norte-americana para enriquecer: capataz de Pedrozo na fazenda, traficante de armas na guerra civil e, ao final da sua vida, como coronel das “camisas negras”, um corpo armado que vigiava as bananeiras.

A narrativa de Amaya Amador surge da necessidade da época de escrever sobre aquelas coisas que aconteciam e que ninguém denunciava. Assim, a arte de Amaya Amador adquire uma obrigação política e social, e isso influi não apenas na necessidade de escrever, mas também na forma de fazê-la. Desse modo, sua linguagem apresenta as características da oralidade. Forma e tema devem estar ligados um ao outro. Se o que se está relatando são as vivências cotidianas dos hondurenhos, a forma na qual deveriam ser apresentadas é na sua linguagem natural.

A linguagem do povo

Pretender representar a realidade de uma época é fazê-la não apenas na sua descrição e narrativa, mas também na linguagem utilizada. Na obra de Amaya Amador, cada personagem tem sua própria voz, sua própria forma de falar, estruturando assim a representação do real da forma mais exata possível: pegando as falas da gente que se apresenta dentro da obra.

Temos, por exemplo, na classe social alta, uma linguagem refinada, carente de regionalismos, como podemos ver no discurso de Pedrozo, depois do primeiro enfrentamento entre nacionalistas e liberais:

-¡Oficiales y soldados, revolucionarios nacionalistas todos: nuestra gran causa patriótica ha tenido deplorable baja ayer noche! ¡El valiente Coronel Picapiedra, tan querido por todos

nosotros por haber sido siempre un pundonoroso y leal militar, fogueado en cien combates, cayó muerto en cumplimiento de una importante misión a que yo lo enviara con un grupo de valientes! ¡El partido, el ejército revolucionario, la patria hoy sojuzgada, han perdido uno de sus más grandes y destacados valores! ¡Paz a sus restos! ¡La historia recogerá su nombre y sus hazañas para que sirva como ejemplo de patriotismo y heroísmo a las generaciones por venir! (AMADOR, 2003, p. 109).

A fala de Pedrozo é uma fala culta, de quem foi instruído, educado; é um orador estudado, muito diferente da fala dos camponeses:

-No se le olvidó nada, tata, -dijo Floriano con seriedad- lo que pasa es que las cosas son así.

-¿Cómo así?

-Pues así, digo yo -y se encerró en un silencio grave. Al rato preguntó a Pastor: - ¿Y qué puesto público podríamos desempeñar nosotros?

-Pues alguno... cualquier chambita que no hubiera caído mal después de refregarnos en la guerra.

-Te falla la chaveta, compa -señaló Ezequiel en broma. -Nosotros somos gente de monte.

-Y ni siquiera sabemos firmar...

-Verdá es, pero el General ofreció sin que le pusieran el machete en la hoyita, y cuando se ofrece, cuando se promete, se cumple (AMADOR, 2003, p. 116).

Palavras, assim como “tata”, “chambita”, “chaveta”, “compa”, “verdá”, “hoyita”, são expressões do uso cotidiano, inovações da linguagem do povo; palavras que serão entendidas pelos camponeses, já que são próprias deles. E, quase lembrando a Heidegger de que “o ser habita na língua”, podemos ver, mediante a linguagem, uma diferença entre os donos do poder, como Pedrozo, e os camponeses e trabalhadores das bananeiras.

Floriano e seu pai Ezequiel Jocotán, na metade do romance, mudam-se para a costa norte do país, e passam de camponeses

a “campeños”⁴, o que repercute na sua língua e na sua visão do mundo. Já não são mais camponeses, mas trabalhadores que recebem um salário e precisam se reunir com o intuito de melhorarem sua situação social e econômica:

En la Costa Norte las relaciones de producción son capitalistas; en el interior no han superado el semifeudalismo herencia de la colonia. Cuando el campesino siervo huye de los fundos o abandona su mínima e improductiva parcela y se traslada a la Costa Norte, se transforma en obrero agrícola en las plantaciones o en proletario, en los puertos. Acá son mucho más explotados, pero adquieren más conciencia de sí mismos, de sus derechos y de sus luchas reivindicativas (AMADOR, 2003, p. 133).

Assim, Amaya Amador nos relata essa mudança de classe social sofrida pelos camponeses que migraram para a costa norte de Honduras. Tal mudança é evidenciada mais notadamente em Floriano, quase ao fim do romance, quando depois dos conflitos na fazenda e da morte do seu irmão, Esmerildo Jocotán, confronta Pedrozo:

Fue Floriano Jocotán el que habló sin encogimientos ni vacilaciones. Tal desenfado desagradó al terrateniente y político. Esas no eran normas de buena conducta.

–General: me han comisionado todos los campesinos aquí presentes para que hable a usted en su nombre.

–Está bien, pero, uchacho, ¿qué modo es ése? Ni siquiera la bendición me pides como si yo fuera un extraño.

–Padrino, yo lo respeto; a usted lo respetamos todos, grandes y cipotes, ahijados y no ahijados. Es lo que cada persona puede pedir de sus semejantes. En cuanto a que los ahijados no nos vengamos a poner de rodillas como era la costumbre de antes, eso, padrino, y perdóneme usted, es cuestión de dignidad personal [...]

–¡Huyhuyhuy, cómo hablas, Floriano, cómo hablas! Esa Costa Norte te ha enseñado más de la cuenta. No te creas que no sé lo que hiciste por allá. Acuérdate que estás debiendo eso. Mídete

⁴ Nome dado para os trabalhadores das fincas das transnacionais bananeiras.

para hablar. Yo soy benévolo, pero tanto va el cántaro al agua, que al fin se quiebra.

-Yo no puedo hablar de otro modo. Yo no le falto el respeto. Lo justo es lo justo y las palabras claras no quieren vuelta de hoja (AMADOR, 2003, p. 252).

Esse encontro marca a diferença entre um camponês e um trabalhador. Floriano, que no início do romance era um jovem tímido, de uma fala cheia de regionalismos e redundâncias, confronta Pedrozo como um igual; fala das suas exigências sem titubeios e apresenta ponto por ponto todas as necessidades de seus companheiros. Outro elemento importante a ressaltar é a abnegação de Deus, antes visto como fonte de benefícios, agora suprido pela luta social. Ao fim do romance, já com as terras próprias para os camponeses, Floriano e seu pai Ezequiel falavam, enquanto trabalhavam no solo, sobre recuperar as terras que foram roubadas por Pedrozo. Ezequiel diz que isso pode acontecer se Deus assim desejar, ao que Floriano responde:

-Nada de meter a Dios en eso. Será nuestra de nuevo porque nosotros la recuperaremos; ya va a ver, tata, cuando los compas vayan abriendo más los ojos y tirando el monte de las orejas... ya verá lo que pasará al padrino con sus latifundios y a todos los acaparadores de tierra del país. ¡Los vamos a meter aquí! -Y Floriano le muestra la mano empuñada- ¡Aquí y para siempre! (AMADOR, 2003, p. 259).

O trabalhador, o proletariado, deixa esse pensamento mítico-religioso para enfrentar ele mesmo os problemas, sem intermediários. Assim, a luta é de classes e não se acredita em um Deus que venha e o salve: é o trabalho quem forja seu destino.

Depois da exposição das características do romance *Biografía de un Machete*, de Amaya Amador, como representação da sua obra, podemos concluir que ele possuía uma intenção política que se tornou um estilo literário: a missão política de Amaya Amador converteu-se numa estética. Assim como falava Lukács, o objeto criado tem uma ontologia própria e não vai coincidir com a intenção primária do criador. A obra de Amaya Amador é uma fonte essencial para conhecermos o que aconteceu em Honduras

no tempo das bananeiras, retratando, numa linguagem cotidiana e fresca, todas as vivências do povo hondurenho, desde o Sul do país, onde começa o romance, até o Norte, onde se desenvolviam as transnacionais estrangeiras.

O autor conseguiu conciliar sua postura política com a literatura. O triunfo do realismo do qual falava Engels ocorre por meio da descrição fidedigna, e assim a crítica fica de uma forma orgânica, ativa e essencialmente sensitiva: o conhecimento artístico nos leva a sofrer as experiências apresentadas no romance. Obras como *Biografía de un Machete* ou *Prisión Verde*, bem como as demais criações de Amaya Amador, mostram uma sensibilidade e detalhismo com personagens que nos fazem sofrer com eles, viver com eles: sermos humanos, porque eles nos fazem mais humanos, mais sensíveis e, ao lermos suas obras, aquela dor passada, coletiva, é também uma dor nossa.

Referências

- AMADOR, Ramón Amaya. **Biografía de un machete**. Tegucigalpa: Editorial Guaymuras, 2003.
- DZIEMIDOK, Bohdan. W. Tatarkiewicz y su estética. *In*: TATARKIEWICZ, Wladyslaw. **Historia de seis ideas**: arte, belleza, forma, creatividad, mimesis y experiencia estética, 6ª edición. Tradução: Francisco Rodríguez Martín. Madri: Tecnos, 2001.
- FOUCAULT, Michel. **Vigilar y castigar**: nacimiento de la prisión. Buenos Aires: Siglo XXI Editores, 2002.
- KONDER, Leandro. **Os marxistas e a Arte**: Breve estudo histórico-crítico de algumas tendências da estética marxista. Rio de Janeiro: Civilização brasileira, 1967.
- LESSA, Sergio. A centralidade ontológica do trabalho em Georg Lukács. **Serviço Social e Sociedade**, São Paulo, v. 52, p. 7-23, 1996.
- MARANDO, María Guadalupe. Realismo y “triunfo del realismo” en la teoría estética tardía de György Lukács. **Verinotio**, revista on-line, n. 18, ano IX, p. 8-27, out., 2014. Disponível em: <http://www.verinotio.org/conteudo/0.72669479504851.pdf>. Acesso em: 23 dez., 2020.
- SÁNCHEZ, Adolfo. **Cuestiones estéticas y artísticas contemporáneas**. México: Fondo de cultura económica, 2003.

PARTE II
ESPAÇOS, MEMÓRIAS E
CONFIGURAÇÕES SOCIAIS

Jogo de memórias: relato dos descendentes sírio-libaneses em Manaus

Georgia Pozzetti Daou¹

Lúcia Puga²

Introdução

O jogo da memória é uma prática muito comum entre as crianças, tendo como objetivo encontrar duas imagens iguais. Tal como ele, este artigo propõe um jogo de memórias no qual, partindo das narrativas de três irmãos descendentes de imigrantes sírio-libaneses – LLDV, AMLD e JLD –, encontramos similaridades e disparidades de um mesmo fato vivido. Sem se limitar a encontrar pares, buscamos apresentar as memórias como um exercício de sensibilidade que respeita todas as vivências e as aceita como verdades, pois, ainda que diferentes, formam imagens que sustentam a mesma história.

Barros (1989, p. 34) afirma que a família é um importante referencial para a construção do passado, pois coloca-se simultaneamente como “objeto das recordações dos indivíduos e o espaço em que essas recordações podem ser avivadas”. Dessa forma, o nosso jogo de memórias almeja analisar de que modo a memória coletiva de uma família pode ser construída, partindo das narrativas de três irmãos, todos nascidos em Manaus/AM, na década de 1950. Temos como objeto de estudo as memórias da segunda e terceira geração de imigrantes sírio-libaneses, que vieram para o Amazonas entre o final do século XIX e início do XX, em busca de melhores condições de vida. Trata-se de um recorte da pesquisa de

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas (PPGICH-UEA). Graduada em Hotelaria pela Castelli Escola Superior de Hotelaria. E-mail: gpd.mic19@uea.edu.br

² Doutora em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Docente da Universidade do Estado do Amazonas (UEA), vinculada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas (PPGICH-UEA) e aos cursos de Bacharelado em Administração e Ciências Econômicas. E-mail: lpuga@uea.edu.br

mestrado, que busca valorizar a participação dos sírio-libaneses no Amazonas, uma vez que a bibliografia existente não traz informações suficientes sobre como esse povo se estabeleceu e criou raízes na região, ficando de certa forma à margem da história do estado.

Assim, para desenvolver a pesquisa, além do levantamento bibliográfico, utilizamos a história oral como metodologia, uma vez que essa “decorre de toda uma *postura* com relação à história e às configurações sócio-culturais, que privilegia a *recuperação do vivido conforme concebido por quem viveu*” (ALBERTI, 1990, p. 5, grifos da autora), ou seja, a história oral mantém seu foco na vivência de cada indivíduo e possibilita que memórias sejam documentadas. As narrativas dos participantes foram coletadas a partir de entrevistas semiestruturadas, realizadas individualmente e seguindo um roteiro que aborda a identificação do antepassado migrante, as memórias que esse antepassado deixou e as memórias que os descendentes construíram. A partir dessas entrevistas, pudemos verificar que existem pontos em comum nas memórias dos irmãos, mas também há divergências, as quais foram capazes de auxiliar a constituição de uma nova memória coletiva, reacendida e ampliada.

Família e Memória

Jung (2000) introduziu o conceito de inconsciente coletivo a partir do conjunto de experiências que o homem acumula no decorrer da vida, não sendo as experiências pessoais, mas as adquiridas no convívio com o outro. Para o autor, os sentimentos e ideias são pessoais, entretanto, o inconsciente coletivo é uma herança compartilhada, um reservatório de memórias latentes que cada pessoa herda de seus ancestrais.

Uma camada mais ou menos superficial do inconsciente é indubitavelmente pessoal. Nós a denominamos *inconsciente pessoal*. Este porém repousa sobre uma camada mais profunda, que já não tem sua origem em experiências ou aquisições pessoais, sendo inata. Esta camada mais profunda é o que chamamos *inconsciente coletivo*. Eu optei pelo termo “coletivo” pelo fato de o inconsciente não ser de natureza individual, mas universal; isto é, contrariamente à psique pessoal ele possui conteúdos e

modos de comportamento, os quais são “cum grano salis” os mesmos em toda parte e em todos os indivíduos (JUNG, 2000, p. 15, grifos do autor).

Para Jung (2000), enquanto o inconsciente pessoal trata da intimidade pessoal da vida anímica, o inconsciente coletivo – chamado de arquétipo – trata dos conteúdos ligados à vida social, ou seja, aqueles existentes desde os tempos remotos.

Para aquilo que nos ocupa neste artigo, é interessante contrapor a ideia de inconsciente coletivo de Jung com a ideia de memória coletiva de Halbwachs (2003); esse último, ao tratar da memória coletiva, afirma que essa é um fato social que precisa ser tratado enquanto coisa, a fim de reforçar o sentido de pertencimento do grupo, e, a partir desse pertencimento, seria possível que as memórias se desenvolvessem coletivamente. Por outro lado, Pollak (1989, p. 4) aponta que a memória coletiva

não se trata mais de lidar com os fatos sociais como coisas, mas de analisar como os fatos sociais se tornam coisas, como e por quem eles são solidificados e dotados de duração e estabilidade. Aplicada à memória coletiva, essa abordagem irá se interessar, portanto pelos processos e atores que intervêm no trabalho de constituição e de formalização das memórias.

Em ambos os autores, nota-se que, no momento que entramos em contato com o inconsciente coletivo ou com a memória coletiva, já temos o pertencimento a esses, pois nos tornamos inconscientes de nós mesmos, passamos a fazer parte de um grupo e somos fortalecidos nele a partir das nossas heranças e dos legados dos membros dos grupos aos quais passamos a pertencer, neste caso, a família.

Entretanto, mesmo que consideremos que o inconsciente coletivo e a memória coletiva se apoiem nos arquétipos universais, ainda nos deparamos com as interpretações individuais, ou seja, cada indivíduo repensa suas memórias de forma individual. Talvez por isso vamos encontrar algumas aproximações e alguns desencontros nos relatos dos três irmãos, o que supõe reconhecer que tanto a trajetória coletiva quanto a individual se movimentam segundo as necessidades do presente, pois se deixam atingir pelas noções

de indivíduo, de documento, da verdade e do tempo, conectando as histórias e reavaliando seus limites e potencialidades culturais.

Segundo Nedel (2011, p. 3-4), a sociedade do século XXI vive um contexto que se caracteriza por:

um grande “apetite de memória”, novos sentidos foram sendo agregados à noção de verdade. Nomeadamente o sentido de “sinceridade”, associado às ideias de foro íntimo e de experiência de vida. A noção passou a comportar, a partir daí, a subjetividade profunda e a dimensão fragmentada da vida e da memória de cada indivíduo.

Dessa forma, vemos que a verdade não é mais única e soberana, mas multifacetada, assim como são as memórias e vidas dos seres humanos. É nessa perspectiva de sinceridade (experiência de vida), da subjetividade e do apetite, que almejamos registrar os acontecimentos de vida dos três entrevistados, considerando que suas memórias advêm do meio familiar, como bem ressalta Barros (1989, p. 35):

Os detalhes dessas figuras antigas dos avós, ouvidos pessoalmente ou através das histórias contadas no meio familiar, são um traço constante nos depoimentos de pessoas que procuram marcar sua identidade através da inserção em famílias consideradas importantes, seja do ponto de vista político e econômico, seja também por sua força moral, representada pelas figuras de patriarcas e de matriarcas que congregaram os familiares por muito tempo, estando as crônicas sempre revivendo a importância da união familiar.

Posto isso, entendemos que a família, enquanto espaço de compartilhamento de memórias é o repositório hereditário das gerações; ao mesmo tempo, notamos que é na constelação familiar que os imigrantes se apoiam no momento de sair de sua pátria e se deslocar para outros países, como é o caso da família em destaque neste artigo.

Jogando com as Memórias

Para entendermos melhor o contexto da imigração e da solidificação da família no Amazonas, as entrevistas foram distribuídas em três grupos que abordaram os seguintes âmbitos:

1. Identificação do entrevistado: além dos dados principais, como nome e idade do entrevistado, questionamos sobre o nome dos antepassados migrantes, bem como o grau de parentesco desses com o entrevistado.

2. Memórias de antepassados: perguntas sobre o período em que chegaram ao Amazonas; as motivações que os trouxeram até aqui; a profissão no país de origem; estado civil quando migraram ou quem os acompanhou na viagem; a profissão que esse antepassado exercia no Amazonas; utilização de alguma rede de apoio para a migração; identificação de algum tipo de rejeição ao chegarem; indicação de que as memórias sobre a região de origem foram compartilhadas com os filhos e netos.

3. Memórias construídas pelos descendentes: abordamos a manutenção das tradições dentro do eixo familiar, as proximidades culturais com o mundo árabe e sobre as relações comunitárias.

A família que trouxemos neste artigo é descendente de imigrantes sírio-libaneses; de um lado, o avô paterno, que veio de Batroun (Líbano); do outro, o bisavô materno, cuja cidade de origem é desconhecida. O bisavô se estabeleceu em Borba, entretanto, a família não tem nenhum registro ou memória dessa descendência, por isso é no avô paterno que a família concentra suas memórias. Vindo do Líbano, no início do Século XX, o Sr. Philippe se estabeleceu na cidade de Manaus como um dos grandes comerciantes e importadores da sua época. Ao falecer no ano de 1945, deixou o filho, Robert, com apenas 18 anos, na administração dos negócios. Além do comércio, a família sempre atuou no crescimento do estado, assumindo vários cargos não remunerados em diversas áreas, como por exemplo o de conselheiro da Universidade Federal do Amazonas (UFAM), função exercida por Robert quando a referida instituição era ainda a Fundação Universidade do Amazonas. Além desse cargo, Robert também foi membro da diretoria da Associação do Comércio do Amazonas, presidente do Banco do Estado do Amazonas (BEA), entre outros.

Robert teve seis filhos, sendo cinco mulheres e um homem, porém, somente três tiveram suas narrativas analisadas aqui, devido à extensão de material coletado. A irmã mais velha, identificada como LLDV, nasceu em 1953, e, assim como as outras irmãs, foi estudar no Rio de Janeiro quando adolescente e não voltou mais a morar em Manaus. Formou-se em administração de empresas e trabalhou em vários órgãos públicos, hoje é aposentada. A segunda irmã que entrevistamos, AMLD, nasceu em 1955 e morou desde jovem na Cidade Maravilhosa, onde construiu a carreira de professora universitária, da qual se orgulha muito. O único rapaz, JLD, é também um dos mais novos da família, nasceu em 1955, é graduado em ciências contábeis, e desde moço esteve envolvido com os negócios da família e com as questões filantrópicas, motivo pelo qual nunca saiu da cidade para estudar como as irmãs.

Ao questionarmos sobre o ano da chegada de seu avô, o imigrante libanês de quem descendem, cada um dos irmãos nos trouxe uma perspectiva diferente. LLDV³, acredita que “todo mundo chegou próximo da Primeira Guerra, 1915 mais ou menos isso. Que eu saiba ninguém veio no século XIX, não”, enquanto AMLD⁴ afirma não possuir tais informações, e que não sabe “se o vovô chegou antes da guerra, ou se ele esperou a guerra por lá [Líbano]”; por sua vez, JLD⁵ considera que tenha sido “no início do século passado, seguindo o Comendador Jorge Daou, que chegou aqui em 1889”. Apesar das divergências quanto ao período, todos garantiram que o avô veio acompanhado do irmão e que depois de algum tempo o caçula veio encontrá-los. Além disso, essa vinda para o Amazonas teria sido financiada por um tio deles, como explana LLDV:

Já estava aqui o famoso tio Jorge, que era conhecido na família Daou como o velho Jorge, que foi o comerciante que foi patrocinador da imigração. Ele propiciou a vinda desses Daou, do tio José e do vovô Philippe. Ele era um tal que era dono do Grande Armazém da Turquia, e [patrocinou a vinda] de outras

³ A entrevista foi fornecida em 26 de maio de 2020, via plataforma *online Zoom*.

⁴ A entrevista foi concedida no dia 23 de junho de 2020, via plataforma *online Zoom*.

⁵ A entrevista foi realizada em 05 de agosto de 2020, presencialmente.

famílias. Esse era um capitalista, no sentido de ter a grana. Esse era o homem rico (LLDV, entrevista, maio, 2020).

A informação sobre o custeio da vinda de outros imigrantes, principalmente por parte de um familiar, vai de encontro ao que Oswaldo Truzzi (1993, p. 20) afirma ao analisar a imigração sírio-libanesa no estado de São Paulo, onde:

A maior parte dos que emigraram o fizeram não com a decisão tomada individualmente, mas apoiados por uma base familiar, ou no mínimo uma rede de conterrâneos [...]. Um retrato mais fiel seria compreender a imigração síria e libanesa formada por indivíduos comprometidos por laços familiares, dedicados ao atendimento de prioridades deixadas na terra natal [...] eles efetivamente buscavam redimir suas famílias de situações desfavoráveis.

Assim, podemos considerar que o auxílio familiar mantido pelos imigrantes não se deu por conta do espaço que vieram a ocupar, mas sim por um costume sírio-libanês enraizado que prioriza a família e o bem-estar do núcleo familiar.

Essa rede de ajuda é mais presente nas memórias dos entrevistados do que as raízes libanesas, porque é relembrada cotidianamente nas narrativas quando dos encontros entre os descendentes. Assim, o fato de seus antepassados serem imigrantes fica em segundo plano, e as memórias estão mais conectadas ao trabalho desenvolvido por eles no Amazonas, bem como a forma que contribuíram socioeconomicamente para o estado. A ligação com o Líbano, enquanto país de origem de suas raízes, vai sendo cada vez mais silenciada, talvez por causa do distanciamento temporal ou pelo fato de não as terem cultivado.

Ainda no sentido da construção da família e de uma consequente rede social formada pelos imigrantes, nossos entrevistados apontam que a força do sobrenome e as relações sociais advindas disso são muito presentes para os irmãos, uma vez que em diversos momentos os três citam que portas se abriam, em diversos âmbitos, ao evidenciarem suas origens. AMLD afirma que “até o fato de eu ser neta dele, em algum momento ajudou as pessoas a me situar em alguma coisa do imaginário delas”, e que isso tornou

possível o desenvolvimento de um trabalho que desempenhava. Além disso, LLDV pontua que “quando alguém ia para a Terra⁶ sempre tinha abraço, tinha beijo, essas coisas, né. E uma coisa que eu percebia entre eles era uma solidariedade”, dando a entender que a rede formada entre os que emigraram e os que ficaram no país de origem ainda se mantinha, de certa forma, conectada.

LLDV diz que “A área que eles se estabeleciam era no mercado, ali perto da Igreja dos Remédios⁷. Ali era árabe libanês”, e vai de encontro com o que Benchimol (2009, p. 433) explica: que foi ao redor da Praça dos Remédios onde se estabeleceram os sírio-libaneses, tanto em moradia quanto em empreendimentos, e que eles formavam “uma espécie de mouraria, gueto e enclave cultural do grupo”. A palavra gueto também aparece na narrativa de LLDV, ao explicar sua percepção sobre esses imigrantes serem conhecidos como turcos:

Olha eu acho que culturalmente o preconceito era a história dos turcos. Esse foi o preconceito que aconteceu no Brasil, porque ele chamava todo mundo de turco por causa do passaporte, que era o domínio do Império Otomano. [...] E então, eu acredito que não tenha sido preconceito, mas tenha sido uma espécie de gueto... (LLDV, entrevista, maio, 2020).

JLD elucida que “depois que eles chegavam no Brasil todo mundo era chamado de turco, fosse turco, sírio ou libanês. Todo mundo era turco”. Aos turcos coube também o estereótipo de bons comerciantes e, nos discursos dos irmãos, o comércio está bem presente, pois foi a partir desse ofício que seus antepassados começaram a construir a vida no Amazonas:

Naquela época não tinha muita opção. Todo mundo foi ser comerciante. Tanto é que eles se concentraram na região do mercado, em torno da Igreja dos Remédios (JLD, entrevista, agosto, 2020).

⁶ “Ela não falava no Líbano, ela falava na Terra, era com sotaque bem carregado, ela nunca conseguiu falar português, a Taita falava assim: na *téra* era assim” (LLDV, 2020).

⁷ A Igreja dos Remédios está situada na área central da Cidade de Manaus e, ainda no presente, constitui-se importante área comercial da cidade.

Ele já foi trabalhar. Eu acho que ele foi trabalhar com esse tio dele [Velho Jorge], e depois ele fez o próprio negócio. Ele criou o próprio comércio. [...] E ele tinha um escritório de representações, então ele devia ser influente entre os árabes e os libaneses que não tinham tanta grana e que compravam com ele pra fazer os seus outros negócios, que era um pouco o esquema dos judeus, dos regatões, mas não chegou para fazer aquele “vender a viúva”, ele era um grande importador, é isso. Isso que eu entendi sabe, como o próprio vovô, o velho Jorge, que tinham... a primeira coisa deles chamava de Grandes Armazéns da Turquia. Era tipo um bazar lá perto do antigo Hotel Amazonas (AMLD, entrevista, junho, 2020).

...eu acho que o comerciante sempre foi uma raça, uma profissão à parte, porque comércio te dá mobilidade, o comércio te dá a possibilidade do contato com o exterior, é uma profissão que te possibilita isso (LLDV, entrevista, maio, 2020).

Ainda que os seringais e a borracha tenham seduzido os sírio-libaneses para o Amazonas, foi por meio da mercancia que essa família fincou suas raízes na região como comerciantes.

Observa-se que, desde a primeira geração, não houve um cuidado na preservação da língua, tendo sido o português a língua oficial para essa família. JLD explica que “o que aconteceu é que a minha avó materna, Brigita, embora fosse também descendente de libaneses, ela não falava árabe. Na casa do meu pai, o meu avô não tinha com quem falar árabe”. A irmã, AMLD, reafirma que na casa deles não se falava “nem uma palavra de árabe. Meu pai era super ocidentalizado. Eu acho que ele não assumia isso. [...] A minha avó já não falava árabe, que era a filha de árabe”. JLD também aponta que o tio-avô, com quem teve mais contato, sempre falou muito bem do Brasil, e que “todos eles [os quatro irmãos] fizeram questão de se naturalizar brasileiros”.

A língua é um dos maiores fatores de aproximação entre os indivíduos, é um elo forte com o país de origem. Ao silenciar o idioma árabe, provavelmente o avô silencia a condição de imigrante. Abraçar o país que os recebeu nos parece ser uma maneira de participar de um novo grupo e, talvez até, de aceitação pela sociedade. Ser naturalizado brasileiro, neste caso, seria uma conquista, uma afirmação de conquista territorial e social.

Ao se distanciar da língua e das manifestações culturais, a família se ocidentaliza, rompe com o país de origem, não por desalento à pátria-mãe, mas como forma de sobrevivência na nova pátria.

Quando perguntados sobre as tradições que mantinham em casa, que poderiam ser atribuídas ao fato de serem descendentes de sírio-libaneses, percebemos que dois fatores se destacaram: a gastronomia e a festa de Nossa Senhora do Líbano. Especificamente sobre a culinária, AMLD afirma que:

A única coisa árabe que era muito presente na nossa casa eram algumas comidas, muito poucas. Depois tinha uma árabe que foi morar na minha casa, então isso ficou muito presente. [...] E ela que fazia comida, assim especialmente o quibe, que eu aprendi a fazer com ela. [...] Lá em casa tinha quibe e um doce que minha mãe fazia no Natal, um doce que era uma delícia. Parece que é um doce muito popular no Líbano. Isso minha mãe fazia. Era quibe e lentilha, grandes presenças da comida árabe cotidianamente (AMLD, entrevista, junho, 2020).

Os três apontam que as receitas árabes estavam sempre presentes no dia a dia da família, assim como a comida regional amazonense. LLDV afirma “a gente comia quibe, a gente comia charuto, a gente comia lentilha, no dia a dia, como come feijão”, enquanto JLD atesta que “não havia datas específicas não, em casa a gente sempre comia. Sempre quibe, comia charuto, comia tabule, e todo mundo sempre gostou dos doces, mas a minha mãe não fazia, quem fazia era a dona Dona Jamel Fadoul”.

É curioso observar que há um abandono da língua e outros aspectos da cultura, entretanto, o alimento do corpo e da alma são preservados, atuam como necessidades básicas para a sobrevivência, é o momento de encontro entre os descendentes entrevistados e os primeiros imigrantes do núcleo familiar, talvez uma estratégia para se colocarem no lugar de sírio-libaneses.

Ainda que os pratos tradicionais estivessem sempre presentes no dia a dia dessa família, o que LLDV e AMLD acreditam ser a maior diferença entre a família deles e a dos colegas com outra descendência foi a forma como foram ensinados a se portar à mesa.

O que aconteceu na minha casa, desde a época que a gente nasceu, é que a gente tinha certos hábitos que os outros amazonenses não tinham. E esses hábitos nos fizeram ser diferentes, e eu só tive essa consciência quando cheguei aqui no Rio, e depois vendo que eles foram passados para os meus primos. Então, por exemplo, lá em casa se comia salada todo dia, do dia primeiro ao dia 31, primeiro de janeiro a 31 de dezembro. Para mim todo mundo, na minha cabeça todo mundo comia salada todo dia. E lá em casa não tinha arroz branco. Eu achava que na casa das pessoas também não tinha arroz branco. Eu só tive consciência desse arroz, quando a gente veio aqui pro Rio, que as pessoas iam comer, a gente já no Aconcágua, as pessoas iam comer lá em casa e todo mundo reclamava, porque que não tinha arroz. Que negócio era aquele de ter salada, crua! (LLDV, entrevista, maio, 2020)

Tinha aquela história daquela salada, de um certo refinamento. Não acho que era superior, mas tem uma coisa de uma educação na mesa que era mais formal, era mais burguesa, mas não era como a maioria dos meus amigos. Eu sentia que era uma diferença. A valorização de algumas coisas. Que eu não possa atribuir ao ser árabe. Não sei se era. Meu era diferente, com certeza (AMLD, entrevista, junho, 2020).

Aqui podemos ver que, apesar de as narrativas serem parecidas, existe uma divergência com relação às origens desse refinamento estarem ligadas à descendência sírio-libanesa, o que nos leva a observar que as interpretações assumidas pela memória de cada um passam pelo campo das adições e das reduções. Vimos em relato acima, que o pai era bem ocidentalizado, que os hábitos da casa eram burgueses, entretanto, ao que se refere à gastronomia, podemos observar que as receitas utilizadas faziam parte de um repertório popular – quibe, charuto e lentilha –, o que revela a dificuldade de encontrar ingredientes na região. Junior (1990, p. 146) explica que alguns insumos para o preparo das iguarias árabes precisaram ser trocados, “de um lado, eles substituem as nozes e amêndoas pelas castanhas de caju nos seus doces”, o que também é uma forma de adaptação à nova pátria.

Quando os entrevistados revelam que o pai era bem ocidentalizado (burguês) temos uma pista acerca da camuflagem da origem

libanesa, instituída pelo avô imigrante, Philippe, que buscou imprimir os parâmetros europeus na educação dos filhos em detrimento dos hábitos e tradições libanesas, talvez como forma de se posicionar numa Manaus tipicamente influenciada pela colonização europeia, sem a pecha de um homem sem pátria, condição que acompanhou os imigrantes sírio-libaneses entre o final do século XIX e início do século XX, uma vez que eles não se reconheciam como turcos⁸.

Sobre a festa de Nossa Senhora do Líbano⁹, considerada pela família uma tradição, JLD diz que “sempre houve a Missa de Nossa Senhora do Líbano, na Igreja dos Remédios, então a gente ia todo ano”, mas não detalhou como acontecia. As irmãs possuem mais lembranças sobre a festa:

Era uma tradição árabe que eu não vi mais depois que eu saí daí, era ir a uma famosa missa de Nossa Senhora do Líbano, que depois, lá na Praça dos Remédios e depois tinha uma comilança fantástica na casa de uma das libanesas de Manaus. que era a D. Jamel. Eram umas comidas maravilhosas espetaculares, que não tinham em casae (AMLD, entrevista, junho, 2020).

A melhor lembrança que eu tenho da minha infância, de festa, era tal da festa de Nossa Senhora do Líbano. Nossa, mas era um festão, um *festação*, parecia ser festa de São João. Imperdível! A festa na realidade era o seguinte tinha missa, com padre maronita, com aquele chapéu assim quadrado, aquele negócio. Todo mundo ia para a missa. A igreja ficava lotada de libaneses, mas ou social era o pós-missa. Naquele pós-missa, embora nunca tenha sido verbalizado para a gente, ia o povo que não era maronita, ia o povo que

⁸ O Império Turco-Otomano dominou as regiões da Síria e Líbano por mais de 400 anos, e quando os primeiros imigrantes sírio-libaneses chegaram ao Brasil, foram reconhecidos como turcos, porém, a maior parte deles considerava essa denominação pejorativa, pois responsabilizavam os turcos por todas as dificuldades econômico-sociais que seus países de origem enfrentavam (FÍGOLI; VILELA, 2004).

⁹ O dia de Nossa Senhora do Líbano é celebrado todo primeiro domingo de maio e, até os dias de hoje, é realizada uma missa na Igreja Nossa Senhora dos Remédios, local onde os primeiros imigrantes sírio-libaneses se estabeleceram em Manaus, e que conta com uma imagem da padroeira do Líbano doada por um imigrante libanês há mais de 90 anos. Por muito tempo, após a celebração da missa, a comunidade sírio-libanesa de Manaus se reunia para festejar a Santa, festa essa que não faz mais parte do calendário da família entrevistada.

no fundo, no fundo era até muçulmano. Aí tinha o comes e bebes, ali atrás da Igreja, naquele lugar da Igreja, mas todo mundo se abraçava, beijava, se falava, e tinha o almoço, que eu acredito que nem todo mundo ia, mas a gente ia, porque a gente era parente, mas também nunca foi dito que a gente era parente. Eu só fui entender depois, sei lá por que não era dito, o famoso almoço na casa de Dona Jamel (LLDV, entrevista, maio, 2020).

Motivados pelas celebrações à Nossa Senhora do Líbano, também questionamos os entrevistados sobre a religião e, no próprio relato da festa, LLDV declarou que:

Naquele pós-missa [de Nossa Senhora do Líbano], embora nunca tenha sido verbalizados pra gente, ia o povo que não era maronita, ia o povo que no fundo, no fundo era até muçulmano. A gente não tinha a menor ideia do que era ser muçulmano. A única ideia que a gente tinha, é que meu pai dizia assim: mas fulano é *muça*, eu lá sabia o que era *muça*... (LLDV, entrevista, maio, 2020).

Por outro lado, AMLD explicou que, apesar de terem muitos amigos católicos, o pai “tinha uma coisa muito distanciada com a Igreja, tinha brigado com o padre. De qualquer maneira, mesmo que ele se dissesse católico, não tinha nada a ver com a história da família da minha mãe”. Por outro lado, JLD diz que toda a família era católica, e amplia para a religião de toda a comunidade sírio-libanesa, e sugere que “a maioria dos que vieram para cá eram cristãos maronitas. Os poucos muçulmanos que vieram, se converteram ao cristianismo”.

Notamos que as tradições elencadas pelos irmãos são fortes em suas lembranças, e mesmo que nem todos tragam tantos detalhes em suas falas, podemos identificar que há uma coletividade nas memórias, que os identifica como membros de uma mesma família e como parte de um grupo, ainda que eles não se reconheçam assim.

Para as próximas gerações

Ao finalizarmos as entrevistas, perguntamos sempre sobre quais tradições ou quais heranças sírio-libanesas os entrevistados

pretendem deixar para os filhos e netos, e apesar de certa hesitação para responderem, cada um dos irmãos nos trouxe uma percepção diferente sobre o que estão deixando para as próximas gerações da família, como podemos ver abaixo:

As meninas [as filhas] sempre reclamaram porque eu exigia que elas comessem na mesa sem televisão, todo mundo recolhido em volta da mesa, a ponto de quando a Luísa começou a comer fora de casa, ela dizia para mim, “mãe na casa de fulana é que nem aqui em casa, todo mundo tem que comer na mesa”. As tradições, eu acho que as tradições culinárias sim, as tradições da comida ao redor da mesa sim. E do apego à família, isso eu fiz questão de passar pras meninas. Inclusive, quando elas perderam o pai, eu repetia que nem mantra, “seja amiga dos seus primos, porque vocês não têm irmãos e vocês perderam o pai”. Isso daí eu fiz questão de passar (LLDV, entrevista, maio, 2020).

Acho que muitas coisas da educação, desses paladares. Essa coisa do quibe, ligada à coisa árabe, né. Agora as minhas melhores memórias têm a ver com uma coisa da infância brincando mesmo, no jardim, no quintal. E isso aqui não foi muito fácil dar pros meus filhos. Por isso eu acho que essa coisa da comida é mais portátil (AMLD, entrevista, junho, 2020).

A retidão de caráter. A intransigência com coisas erradas, e basicamente isso. Olha eu acho que essas coisas vão se diluindo, inclusive porque meu pai conta que o meu avô dizia que o segredo do imigrante, o segredo da imigração, era que para ser um imigrante bem-sucedido você tem que se adaptar à cultura local. Você não pode viver como um forasteiro, ou como um refugiado, e eu realmente acredito nisso (JLD, entrevista, agosto, 2020).

Passando pelo respeito e apego familiar, pelas receitas culinárias e pela construção de caráter, observamos que as múltiplas respostas expostas pelos irmãos são também um reflexo de como cada um deles se identifica como descendente de sírio-libanês, e da forma como as memórias foram organizadas para serem transmitidas às gerações seguintes. Assim, a herança estaria mais ligada ao que foi apreendido como adaptação ao país em que vivem, do que propriamente às tradições do país de origem.

Considerações finais

Por meio das entrevistas realizadas, pudemos perceber que foi pelo desenvolvimento da atividade econômica – o comércio – que os irmãos iniciaram o resgate de suas memórias, e, por esse caminho, identificaram-se enquanto netos de imigrantes sírio-libaneses. Também ficou claro a força patriarcal que a origem árabe exerce sobre o que os irmãos recordam, uma vez que pouco sabem sobre as origens da avó, filha de libaneses, e mantém maiores laços com o legado que o avô deixou.

Alessandro Portelli (1996) diz que as fontes orais e as memórias têm sua representatividade mensurada a partir do campo de possibilidades que abrem. Dito isso, concluímos que foi preciso que as memórias desses irmãos fossem ativadas e que os campos de possibilidades fossem expandidos, para que as histórias surgissem e se formassem enquanto memória coletiva.

Ainda é possível percebermos que cada indivíduo traz consigo uma história que é resultado de diferentes cenários aos quais foram expostos ao longo da vida, e isso influencia diretamente em como suas memórias são formadas. Porém, uma vez que as memórias são compartilhadas com outras pessoas que fazem parte de um mesmo grupo, a memória se transforma e surgem novos nuances do que inicialmente era individual, e que agora faz parte da memória da comunidade, no caso estudado, da família.

Referências

- ALBERTI, Verena. **História oral: a experiência do CPDOC**. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1990.
- BARROS, Myriam Moraes Lins. Memória e Família. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, vol. 2, n.º 3, p. 29-42, 1989.
- BENCHIMOL, Samuel. **Amazônia – Formação Social e Cultural**. 3. ed. Manaus: Valer, 2009.
- DIEGUES JUNIOR, Manuel. **Etnias e culturas no Brasil**. Rio de Janeiro: Biblioteca do Exército Editora, 1980.
- FÍGOLI, Leonardo Hipólito G.; VILELA, Elaine Meire. Migração Internacional, multiculturalismo e identidade: sírios e libaneses em Minas Gerais. 2004. *In*: Encontro Nacional de Estudos Populacionais, 15, Minas Gerais. **Anais [...]**. Minas Gerais: ABEP, 2004

- HALBWACHS, Maurice. **A Memória Coletiva**. São Paulo: Centauro, 2003.
- JUNG, Carl Gustav. **Os arquétipos e o inconsciente coletivo**. Petrópolis, RJ: Vozes, 2000.
- NEDEL, Letícia Borges. Memória familiar, história política e tempo presente: a circulação do arquivo pessoal de Getúlio Vargas durante o regime militar. Simpósio Nacional de História – ANPUH, 15, São Paulo. **Anais [...]**. São Paulo: ANPUH, 2011.
- POLLAK, Michael. Memória, esquecimento, silêncio. **Estudos Históricos**. Rio de Janeiro, CPDOC-FGV, v. 2, n.º 3, p. 3-15, 1989.
- PORTELLI, Alessandro. O massacre de Civitella Val di Chiana (Toscana: 29 de junho de 1944): mito, política, luto e senso comum. In: FERREIRA, Marieta de Moraes; AMADO, Janaína (orgs.). **Usos & abusos da história oral**. Rio de Janeiro: Editora da Fundação Getúlio Vargas, 1996, p. 103-130.
- TRUZZI, Oswaldo. **Patrícios: Sírios e Libaneses em São Paulo**. 1993, 273f. Tese (Doutorado em Ciências Sociais), Universidade Estadual de Campinas, São Paulo, 1993.

Infância migrante

Gheysa Daniele Pereira Moura¹

Lúcia Puga²

Introdução

A migração se mostra presente em todas as fases da História. Terese (2012, p. 16) afirma que “a história das migrações remonta pelo menos 160 mil anos antes da era comum com a mobilidade de grupos de seres humanos dentro do continente africano”. Bauman (2017, p. 09) afirma que a migração “acompanha a era moderna desde seus primórdios, uma vez que o modo de vida moderno produziria pessoas inúteis”. Nesse sentido, o pesquisador que se debruça sobre os movimentos migratórios deve considerar as fronteiras espaciais, a realidade concreta que leva ao deslocamento dos indivíduos e famílias, assim como reconhecer os aspectos subjetivos que caracterizariam as pessoas em movimento transnacional.

Para Durand e Lussi (2015), mais que coletar dados e sistematizar informações, pesquisar as migrações humanas requer capacidade de reinterpretação da realidade concreta, tendo em vista que não se trata somente da descrição de uma ação humana, mas de compreender o processo de deslocamento que envolve duas sociedades de referência, e ao mesmo tempo o próprio reconhecimento dos indivíduos e famílias em movimento a partir da categoria migrante.

Logo, entende-se que a migração não seria percebida e vivenciada de igual maneira por todos os grupos humanos e nem por

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas (PPGICH-UEA). Graduada em Serviço Social pela Fundação Martha Falcão (FMF). E-mail: gdpn.mic20@uea.edu.br.

² Doutora em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Docente da Universidade do Estado do Amazonas (UEA), vinculada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas (PPGICH-UEA) e aos cursos de Bacharelado em Administração e Ciências Econômicas. E-mail: lpuga@uea.edu.br

todas as sociedades, isso não exclui a infância. Na Europa³, a migração infantil foi marcada por mortes decorrentes das dificuldades na travessia pelo Mar Egeu em direção à Grécia. Nos Estados Unidos⁴, chama atenção a separação de famílias e a detenção de milhares de crianças em jaulas que suscitou novos debates acerca das políticas internacionais de proteção aos imigrantes. Na América do Sul, desde 2017 o crescente número de crianças venezuelanas migrando na condição de irregular para diversos países da região, nos instiga a pensar a migração infantil, depreendendo-se o seguinte questionamento: o que seria uma infância migrante?

Neste particular, pretendemos apresentar uma possível resposta a essa pergunta. Pensar a infância migrante como uma categoria de análise significa suspender a abstração de dois conceitos: infância e migrações. Ambos os termos possuem um conjunto de interpretações antropológicas, sociológicas e econômicas, historicamente construídas, a partir de diversas interpretações da realidade concreta, e que estão atreladas a interpretações jurídicas de definição do status social dos grupos humanos em movimento, classificando-os de acordo com indicadores de vulnerabilidade e risco pessoal e social que demandariam a necessidade de proteção do Estado. Essa intervenção ocorreria por meio de políticas públicas que, no caso da criança, implica reconhecimento da existência de uma migração infantil transnacional.

No presente estudo, nos propomos a refletir a chamada “crise da migração infantil”, em três momentos. No primeiro, realizaremos um resgate histórico da conceituação da infância. No segundo momento, pretendemos apresentar as teorias da mobilidade humana. E, no terceiro momento, buscaremos uma possível leitura acerca da infância migrante. Não pretendemos esgotar o debate sobre o conceito de infância migrante, tendo em vista que são apresentadas aqui reflexões iniciais da pesquisa sobre o tema, que por sua natureza acadêmica se encontra sujeito a alterações ulteriores.

³ Para mais informações acerca da migração infantil na Europa, consultar: BONIS, Gabriel. **Refugiados de Idomeni**: o retrato de um mundo em conflito. São Paulo: Hedra, 2017.

⁴ Sobre a migração infantil nas Américas, consultar: **Niñez y adolescencia al borde**. Proyecto (In)Movilidad Humana en las Americas. Disponível em: <https://www.inmovilidadamericas.org/ninez-alborde>.

Criança & Infância

A conceituação do termo criança começou a ser cunhada entre os séculos XV e XVI na Europa, de acordo com Bidarra e Oliveira (2008, p. 155). Nesse período, a criança, mesmo recém-nascida, era vista como um “pequeno adulto e propriedade dos pais”. Somente no final do século XVIII as crianças passaram a ter certo “valor humano”, a partir dos estudos de Jean-Jacques Rousseau, que na primeira parte do livro *A Origem das Desigualdades* (2002, p. 43-90), defendeu a ideia de que o homem nasce puro, atribuindo à criança o valor de divindade, e essa aprenderia com os pais e com a sociedade a maldade e a violência, assim como os valores necessários para manutenção das sociedades. Em outras palavras, mesmo que as crianças tivessem certo valor humano e fossem consideradas importantes receptores de orientações cognitivas, que objetivassem a manutenção das sociedades e dos sistemas sociais, não deixariam de ser reconhecidas como um objeto pertencente aos pais.

Segundo Bidarra e Oliveira (2008, p. 156-157), no século XIX, apesar das diversas discussões sobre a necessidade de proteção à criança, “o direito à dignidade humana proposto pelos ideais da Revolução Francesa e presentes na Declaração dos Direitos do Homem e do Cidadão, de 26 de agosto de 1789, o reconhecimento da criança como sujeito de direito ainda não era uma realidade”. Esse período foi marcado pelo caso da criança Mary Ellen Wilson⁵, nos Estados Unidos, em 1874, sendo esse o primeiro caso documentado de abuso infantil, em que, na ausência de um instrumento jurídico específico, foi preciso recorrer à Lei de Proteção dos Animais para garantir o amparo à criança.

⁵ Mary Ellen, filha de imigrantes irlandeses, ficou órfã de pai e, após 3 anos, a mãe sem condições de prover o bem-estar da criança a entregou ao Departamento de Caridade de Nova York. O referido departamento, por sua vez, concedeu a guarda da criança a um casal que falsamente se apresentou como membro da família extensiva (tios). Mary Ellen foi vítima de maus-tratos e exploração de trabalho por parte do casal. Os vizinhos e a proprietária da casa onde o casal vivia alugado denunciaram o caso às autoridades, sem sucesso, uma vez que alegaram não haver precedentes que autorizassem uma intervenção jurídico-estatal na vida privada da criança e da família. A Igreja Metodista interveio e, com base na Lei de Proteção aos Animais, alegaram que as crianças eram membros do reino animal e deveriam ser protegidas pelo Estado contra os maus-tratos de seus “proprietários”. Para mais informações consultar: **The Mary Ellen Wilson child abuse case**. Disponível em: <http://www.project-chance.org/mary-ellen-wilson.html>.

Já no século XX, durante o interstício das grandes guerras, a criança foi reconhecida como pessoa, por meio de diversas declarações e convenções que visavam à uniformização da proteção da criança em todos os países vinculados à Organização das Nações Unidas (ONU). Nesse período, houve a ampliação do debate e da compreensão da importância da infância para o desenvolvimento psicossocial dos sujeitos. Nota-se que “a medida em que [sic] a criança foi adquirindo o status de pessoa, também obteve gradualmente o direito à proteção e à autodeterminação” (BIDARRA; OLIVEIRA, 2008, p. 158).

Ao longo dos anos, houve diversos avanços e retrocessos normativos de proteção à criança. Para Bidarra e Oliveira (2008, p. 158), internacionalmente, a definição de um recorte etário classificatório da criança se inicia em 1919, quando a “Conferência Internacional do Trabalho (OIT) fixou a idade mínima de 14 anos para o ingresso no trabalho industrial, não se aplicando às atividades comerciais e de agricultura”. Em 1924, a Assembleia Geral da Liga das Nações na Declaração de Genebra, conhecida como a Carta da Liga sobre a Criança, “reconhece a proteção à criança como um direito amplo e universal”.

Na contramão da Declaração de Genebra, vemos no Brasil a aprovação do primeiro código de menores, conhecido como “Código Mello Mattos”, considerado a primeira legislação da América Latina voltada à questão da criança, embora apresentasse uma perspectiva estigmatizante da criança empobrecida, que passa a ser vista como “menor em situação irregular”, ainda que não conceituasse o referido termo. No Ano Internacional da Criança (1979), temos a promulgação da lei n.º 6.697, deliberando o “novo” Código de Menores que, em seu artigo segundo (art. 2º), conceituou o menor em situação irregular como sendo aquela “criança privada de condições essenciais à sua subsistência, entre outros fatores de risco pessoal e social, sobretudo no âmbito familiar”. Esse “novo” código de menores focava naquelas crianças autoras de ato infracional, estabelecendo uma diferenciação entre os filhos dos pobres, que passaram a ser reconhecidos socialmente como “menores”, e os filhos de famílias das classes média e alta seriam as crianças.

Internacionalmente temos a aprovação da Convenção das Nações Unidas sobre os Direitos da Criança, em 1989, definindo a

criança, juridicamente, como “todo ser humano menor de 18 anos de idade”, ou seja, todo aquele com idade entre 0 e 17 anos e 11 meses passou a ser considerado criança, compreendendo todas as fases do desenvolvimento psico-motriz. O Brasil aprova a referida convenção por meio do decreto n.º 99.710, de 21 de novembro de 1990, e no mesmo ano promulga a lei federal n.º 8.069, de 13 de julho de 1990, conhecida como Estatuto da Criança e do Adolescente (ECA), que reproduz os princípios da Convenção dos Direitos da Criança, e consagra a lógica de primazia do interesse superior da criança e do adolescente, definindo como criança “todo aquele com idade entre 0 e 12 anos, e adolescente aqueles com idade entre 13 e 17 anos”. Não havendo juridicamente distinção da criança e adolescente em função de sua nacionalidade, para garantia da proteção desse segmento em território brasileiro.

Esses marcos normativos partem de uma visão universalista da criança, consideram princípios biológicos e psicológicos do desenvolvimento humano, sugerindo que em todas as sociedades a criança e a infância seriam vivenciadas de igual maneira, não havendo diferenciações quanto a esses indicadores de análise.

Paralelo ao debate sobre os direitos da criança, na própria ONU, são iniciadas as discussões para definir quem seriam os jovens. De acordo com o Fundo das Nações Unidas para Populações (UNFPA), em seu estudo *Direitos da População Jovem: um marco para o desenvolvimento* (2010), a ONU na década de 1990 passa a considerar jovem toda pessoa com idade entre 15 e 24 anos, correspondendo à fase entre a infância e a vida adulta. No Brasil, o debate sobre a definição etária de quem seria jovem se estende até 2013, quando por meio da lei n.º 12.852, de 5 de agosto de 2013, institui-se o Estatuto da Juventude, definindo como jovem “todo aquele com idades entre 15 e 29 anos, salvaguardando a definição etária do adolescente previsto no ECA”. Em 2016, tem-se um novo recorte jurídico, ao considerar por meio da lei n.º 13.257, de 8 de março de 2016, que todas aquelas pessoas com idades entre 0 e 6 anos formariam o grupo chamado de primeira infância, que passou a ser reconhecido pelo senso comum como único grupo de pessoas que seriam realmente crianças.

O recorte etário se tornou o dispositivo classificatório da criança. Observa-se, diante destes marcos normativos, que o grupo

considerado criança pela Convenção sobre os Direitos da Criança foi subdividido de acordo com especificidades cognitivas e etárias: primeira infância (0 a 6 anos de idade); infância (7 a 12 anos) e adolescentes (13 a 18 anos), com a ressalva de que os adolescentes, com idades entre 15 e 18 anos, também são considerados jovens. Essas subdivisões e compreensões da criança, a partir do recorte etário, implicam diretamente a conceituação da infância, uma vez que, embora a definição jurídica da criança tenha acompanhado os debates conceituais da infância, os termos “criança e infância” possuem interpretações sociológicas e antropológicas distintas do uso comum dos termos.

De acordo com o *Dicionário Balsa da Língua Portuguesa* (2005), o uso comum do termo criança indica um “ser humano de pouca idade, menino ou menina; e pessoa ingênua” (2005, p. 267). Já o termo infância seria comumente utilizado no sentido de ser uma fase da vida que compreende o “período entre o nascimento e a puberdade, no qual se configuram as características intelectuais e emocionais do indivíduo, meninice; as crianças” (2005, p. 535), sendo essa uma visão universalista e que ratifica a concepção roussoniana da pureza da criança.

Pode-se dizer que alguns estudos foram fundamentais no processo de desenvolvimento do conceito de infância. A exemplo, Margaret Mead, que realizou o estudo pioneiro intitulado *Adolescência, Sexo y Cultura en Samoa* (1993), no qual inicia a discussão sobre o que seria ser criança e adolescente, ainda em uma perspectiva de que a criança e adolescente seriam receptores de uma cultura já existente. Somente com o livro *Balinese Character. A Photographic Analysis* (1942), publicado com seu marido Greory Bateson, é que Mead busca compreender o processo de aprendizagem de crianças sobre aquilo que seria necessário para vida adulta, a partir de registros fotográficos e observações indiretas do cotidiano das crianças e suas interações sociais. Esse processo de aprendizagem também pode ser compreendido como o processo de socialização da criança, corroborando a ideia de que a criança, ao ser socializada em determinada cultura, garantiria a perpetuação dessa sociedade de referência.

Em 1960, Phillipe Ariès publica sua pesquisa *A História Social da Criança e da Família*. O autor recorreu ao estudo iconográ-

fico, relacionando diversos materiais (diários, cartas, memórias, roupas, imagens etc.), que permitiram ao estudioso perceber a infância como sendo uma construção social e heterogênea, ou seja, era uma fase da vida plural, uma vez que seria percebida de diferentes formas a partir do contexto social no qual a criança estaria inserida. Essa tese, rompe com a perspectiva de infância baseada no pensamento de Jean-Jacques Rousseau de que todas as crianças seriam igualmente puras, permitindo o avanço no entendimento conceitual antropológico e sociológico da infância, que passa a ser estudada a partir do contexto no qual ela estaria inserida.

O antropólogo Alberto del Castillo Troncoso, em seu livro *Conceptos, imágenes y representaciones de la niñez en la ciudad de México, 1880-1920*, defende que a infância seria uma construção resultante da representação fotográfica de estudos médicos e pedagógicos que foram divulgados em jornais, de forma que o senso comum estabelece em seu imaginário uma definição do que seria a infância relacionada a uma perspectiva biológica e psico-motriz. Para o autor, mesmo sendo a infância plural, os estudos médicos e pedagógicos igualariam a infância e apontariam como dispositivo de diferenciação apenas as condições de saúde física e de desenvolvimento cognitivo que dependeriam das condições materiais e de existência da criança.

William Corsaro, por exemplo, ao publicar o estudo *A Sociologia da Infância* (2011), reconhece as contribuições de Piaget e Vygotsky para o desenvolvimento do conceito de infância. Porém, antagoniza-se com os autores que o antecedem no estudo da infância, ao propor uma nova metodologia de pesquisa, na qual o pesquisador se aproxima e participa do universo da criança. Nos estudos anteriores, a criança era tão somente observada, e o que se tinha eram interpretações do pesquisador sobre como a criança se insere no universo do adulto a partir do processo de socialização. Na perspectiva de Corsaro (2011), o pesquisador não apenas observa as formas de interação social e brincadeiras da criança, ele também participa, entendendo que “as crianças não se limitam a internalizar a sociedade e a cultura, mas contribuem ativamente para a produção e mudança culturais” (CORSARO, 2011, p. 32). Nesse sentido, o autor mantém o entendimento de que a infância seria plural, mas considera as crianças agentes sociais, ativos e

criativos, portanto, produtoras de uma cultura infantil própria e exclusiva, sem que as crianças deixem de receber e reproduzir os códigos éticos e morais das sociedades adultas.

Clarice Conh, no livro *A Antropologia da Criança* (2005), propõe que não se deve confundir antropologia da criança com antropologia da infância, pois a infância seria uma construção histórica e social do Ocidente, ou seja, uma construção colonialista, a partir de uma visão eurocêntrica do que seria a infância. A autora chama atenção para os riscos de minimização da infância, resumindo essa fase da vida aos processos cognitivos, como se fossem culturalmente dados à criança, pois esses tornariam as diferenças culturais fatores de desigualdade e exclusão. Da mesma forma, a universalização da infância a tornaria invisível em sua pluralidade social. Conh (2005) defende que os estudos da infância devem ser interdisciplinares, pois permitiriam explorar a infância em suas variações no espaço-tempo.

Assim, a infância poderia ser compreendida a partir de vários olhares que se complementariam, sendo não somente uma construção social, mas também um sentimento, uma experiência que se vivencia em um determinado momento do desenvolvimento humano e que se convencionou associar à fase da vida em que somos socialmente considerados crianças. A criança é então um sujeito atuante, que interage com os adultos, com outras crianças e com o mundo, não apenas reprodutora de códigos repassados pelos adultos, mas como sujeito de direito, histórico e cultural.

As teorias sobre migrações

As migrações humanas não podem ser vistas na contemporaneidade como um processo simples e perfeito. Deixar o país de origem envolve diversas emoções e sentimentos, desde o medo e rompimento de vínculos com aqueles que permanecem no país, até violências extremas e simbólicas durante o deslocamento e/ou nas cidades receptoras.

Entendemos que cada contexto migratório possui suas especificidades decorrentes de aspectos históricos, culturais, identitários, sócio-políticos, econômicos, ambientais e geracionais. Dependendo da região onde se apresenta a intensificação

migratória, pode-se observar o deslocamento de mais de um grupo humano de um único país ou de vários países ao mesmo tempo. Para Bauman (2017, p. 19), “os imigrantes representariam aquilo que se encontra abaixo daqueles considerados miseráveis nativos”, sendo estabelecida uma diferença mais profunda entre imigrantes e os estabelecidos.

Há diversas teorias que buscaram explicar as migrações humanas, muitas das quais, como salienta Moraes Silva (2005, p. 56), foram metodologicamente estudadas a partir da categoria trabalho, uma vez que “a expropriação de camponeses contribuiria para a formação do exército de reserva e conseqüentemente para as migrações, pois esses camponeses eram obrigados a viver em regiões próximas às fábricas”. Na atualidade, muitos países condicionam a entrada e permanência de imigrantes em seus territórios ao trabalho formal, o que no entendimento de Peixoto e Figueiredo (2007, p. 89) “haveria uma preponderância da lógica econômica nas políticas migratórias”. Portanto, o desenvolvimento tecnológico, crescimento econômico e globalização do mercado e, conseqüentemente, a flexibilização do trabalho, além da necessidade de mão de obra, pouco ou não qualificada, explicariam a intensificação das migrações.

Durand e Lussi (2015, p. 58) compreendem que “o papel das teorias no estudo da mobilidade humana é fundamental para a qualidade do discurso que a pesquisa e a análise de dados empíricos ou estatísticos elabora (e divulga). A narração não explica um fenômeno, o apresenta”. Há diversas interpretações do que seria a migração, um termo que o senso comum compreende como o ato de passar de um país para o outro objetivando estabelecer residência.

Ainda conforme Durand e Lussi (2015), o primeiro estudo migratório seria do geógrafo Ernst Georg Ravenstein, no ano de 1885. Porém, seriam os estudos da Escola de Chicago que balizariam o conceito de migrações, ao inventarem uma metodologia para o estudo do tema, e trariam ao estudo migratório o conceito de assimilação, para compreender a inserção social de imigrantes na cidade de Chicago.

Apesar de toda a contribuição da Escola de Chicago no campo das ciências sociais, foi na área econômica que se observou o

maior número de teorias acerca da mobilidade humana, nas quais o migrante seria visto tão somente como uma força de trabalho e que só teria valor se fosse reconhecido por meio do trabalho formal. Assim, os desempregados e/ou trabalhadores informais seriam causadores de desordem, portanto, descartáveis.

Durand e Lussi (2015) apontaram que distintas perspectivas sobre a migração tinham como base a categoria trabalho. Também constataram que

a maior parte dos estudos sistemáticos sobre mobilidade humana produzidos pela geografia, pela economia, pela sociologia, pela demografia e pelas ciências políticas tem o foco nos problemas socioeconômicos e demográficos que a migração produz ou revela nas sociedades em que acontece (DURAND; LUSSE, 2015, p. 67).

A partir dos anos 2000, com o reconhecimento da complexidade das migrações, os pesquisadores buscaram um olhar interdisciplinar para compreender e pensar possíveis conceituações sobre a mobilidade humana. Elencamos as principais abordagens com base no estudo de Durand e Lussi (2015, p. 78-111).

Quadro 1 – Principais teorias e abordagens sobre as migrações

Teorias/Abordagens	Descrição
Teoria neoclássica	“Considera que os indivíduos atuam racionalmente no mercado de trabalho, e que estes decidiriam sobre as migrações a partir da relação custo x benefício” (DURAND; LUSSE, 2015, p. 78-82).
Teoria da nova Economia das Migrações	“Baseada na microeconomia, essa teoria considera que os indivíduos agem coletivamente, em nível familiar ou não, e as migrações visam a maximização de ganhos e minimização de custos” (DURAND; LUSSE, 2015, p. 82-84).
Teoria da Migração Familiar e da Seletividade da Migração	“Busca explicar a migração de unidades familiares e não somente a dos indivíduos economicamente ativos. A seleção do processo migratório considera o perfil que melhor se adequa ao mercado de trabalho no país de destino. Permanecendo no país de origem aquele com maior possibilidade de inserção no mercado de trabalho” (DURAND; LUSSE, 2015, p. 84-86).

Teorias/Abordagens	Descrição
Teoria do Duplo Mercado de Trabalho (Mercado Segmentado)	“Essa teoria sustenta que a migração internacional teria como principal causa a permanente demanda por trabalho imigrante, que seria inerente à estrutura econômica dos países desenvolvidos. Categorizando o imigrante como formal ou informal, não importando as causas de expulsão dos países de origem” (DURAND; LUSSI, 2015, p. 86-88).
Teoria dos Sistemas Mundiais (World Systems Theory)	“A migração é compreendida a partir da dimensão estrutural e cultural, sendo uma abordagem multidimensional, fundada na teoria dos sistemas sociais. Contribuiu para entender as migrações internacionais no conjunto dos movimentos pelos quais regiões periféricas menos desenvolvidas se incorporam ou são incorporadas na economia global” (DURAND; LUSSI, 2015, p. 89-92).
Abordagens de Perspectiva: <i>Top-down</i> e <i>Bottom-up</i>	“Essa abordagem seria interdisciplinar, associando os procedimentos e as ferramentas teóricas das ciências políticas, da demografia e da economia (<i>top-down</i>) aos conceitos e as análises da antropologia, da psicologia e de todas as disciplinas que estudam a mobilidade humana com o foco nos sujeitos que vivem tais processos (<i>bottom-up</i>)” (DURAND; LUSSI, 2015, p. 94-97).
Abordagens de Processualidade	“Compreende que os sujeitos da mobilidade humana não se repetem e que a evolução do projeto de cada um e de cada uma transforma quem o vive. Existiriam processos que marcam o início da migração, outros que representam o meio do ciclo e uma possibilidade teoricamente infinita de soluções finais para o ciclo migratório de uma pessoa ou de um grupo humano” (DURAND; LUSSI, 2015, p. 97-103).
Abordagens por Mosaico ou Estudos por Tópicos Emergentes	“Surge a partir de debates interdisciplinares, onde a migração se relaciona ao desenvolvimento, considerando outras questões focais, tais como: o respeito dos direitos humanos das pessoas em mobilidade, o acesso à cidadania e as possibilidades de reconhecimento e acesso à nacionalidade dos países implicados, a mobilidade social das pessoas em mobilidade, o impacto socioeconômico e cultural da migração nas sociedades implicadas, o acesso e as formas de exploração do trabalho regular (e irregular), a migração irregular, entre outros” (DURAND; LUSSI, 2015, p. 104-111).

Fonte: elaborado pelas autoras com base nos estudos de Durand e Lussi (2015, p. 78-111).

Como podemos observar no Quadro 1, são diversas teorias e abordagens que visam explicar o fluxo migratório e, em todas, os aspectos econômicos são considerados, variando entre uma perspectiva macro e microeconômica. Nota-se que as teorias e abordagens que incluem em suas análises os fatores culturais e simbólicos apresentam uma compreensão mais próxima do que se considera como realidade concreta que leva aos deslocamentos humanos transnacionais. Ou seja, a migração não seria somente um processo natural, que dependeria apenas da vontade do indivíduo, mas resultado de mudanças, bruscas ou não, nas condições objetivas e abstratas de existência dos indivíduos e famílias.

Embora todas as perspectivas tenham como ponto de partida de análise os problemas e/ou elementos que caracterizariam as migrações, apreende-se que o olhar interdisciplinar seja o melhor caminho para compreensão conceitual do que seria a migração.

Afinal, o que seria uma infância migrante?

Observa-se que, embora o debate acerca da infância pareça um tema superado, se considerarmos as diversas realidades em que se vive a infância, podemos dizer que esta seja uma discussão em aberto, sobretudo, quando se pensa numa infância migrante.

Recorda-se que por muito tempo os Estados não admitiam a possibilidade de crianças e adolescentes cruzarem fronteiras transnacionais sem a companhia dos pais, sendo um debate quase inexistente nos estudos acadêmicos. Entretanto, a migração infantil aparece na “teoria da migração familiar e da seletividade da migração” (DURAND; LUSSI, 2015, p. 84-86), que sugere ser a unidade familiar composta pelo casal e seus filhos, e que as crianças seriam o fator motivador para o deslocamento, já que a ideia de ofertar maiores “oportunidades” e “bem-estar” aos filhos seria a justificativa para o deslocamento. Essa teoria considera a concepção de infância de Ariès (1981), uma vez que reconhece a pluralidade da infância como uma construção social, mas que a criança possui um papel secundário, sendo apenas um membro da unidade familiar. Assim, a infância migrante seria observada a partir do contexto familiar no qual a criança estaria inserida no país de destino, geralmente, aparecendo a partir da discussão de gênero.

Atualmente, os estudiosos da migração buscam compreender os grandes deslocamentos humanos a partir da “teoria dos sistemas mundiais” (DURAND; LUSSI, 2015, p. 89-92) que, embora não se centre na infância, essa teoria percebe a criança como protagonista de sua própria história, admitindo-se que ela pode cruzar fronteiras transnacionais desacompanhadas de um adulto, aproximando-se da compreensão da infância de Corsaro (2011), que reconhece a criança como agente de produção histórica, social e cultural.

Nas duas teorias, a infância migrante será percebida e conceituada a partir de três perspectivas: como membro da unidade familiar; como sujeito em situação de risco e vulnerabilidade social que necessita da proteção do Estado; e a partir da compreensão da própria criança sobre o processo de deslocamento transnacional. Em todas essas perspectivas, a infância migrante seria estudada com base nos fatores de vulnerabilidade e risco pessoal e social, à luz dos debates acerca dos direitos humanos.

Salienta-se que o reconhecimento da vontade da criança em migrar não exclui a necessidade de proteção internacional desse segmento. Juffer (2016, p. 102) entende que tornar “as crianças migrantes visíveis não seria necessariamente uma solução, visto que isso depende de como as crianças serão representadas”. Nesse sentido, a autora defende que o problema da infância migrante não reside somente na sua proteção, mas na dificuldade de conceituação do que seria uma infância migrante pela forma como ela vem sendo representada.

Apesar de diversos estatutos jurídicos internacionais e internos de diversos países garantirem a equidade na proteção e garantia de direitos, a criança e o adolescente imigrante continuam sendo socialmente percebidos como “o outro”, e, conseqüentemente, a infância migrante também seria aquela “diferente” da infância estabelecida do país de destino,

Elias e Scotson (2000), em seu estudo *Os Estabelecidos e os Outsiders*, analisam o que seria uma sociedade estabelecida e quem seriam os outsiders, a partir da observação das relações de poder na comunidade de Winston Parva, considerando aspectos subjetivos como: sentimento de superioridade social e moral, pertença, identidade, espaço social, práticas sociais e relações sociais. Nota-se que os autores centraram suas observações em aspectos subjetivos

e emocionais com que os grupos humanos se relacionam e que poderiam ser identificados em outros países, afirmando existir uma semelhança na forma como os grupos de poder elevado (estabelecidos) estigmatizam os grupos tidos como *outsiders* (imigrantes) em todo o mundo, sendo essa estigmatização perceptível por meio de diversos marcadores, entre eles: a pobreza, a humilhação e a opressão. Ainda assim, mesmo entre os estabelecidos existem aqueles que são excluídos em função dos mesmos marcadores.

Elias e Scotson procuraram definir quem seria o “outro”, a partir da diferença entre normal e anormal; desvio e patológico, o que seria estabelecido ou não; relações de poder; gênero; cultura etc. Para Miskolci (2005, p. 35-36), “o estudo das diferenças não exclui as relações binárias, ao contrário, apenas permitiu que se rejeitasse a ideia de anormal, patológico ou desvio, uma vez que se compreenderia que as identidades se construiriam a partir das diferenças”.

Esse seria exatamente o ponto de discussão para se chegar a uma possível conceituação da infância migrante. Tomando por base os termos utilizados por Elias e Scotson: quais seriam os marcadores de diferenciação entre o que estamos chamando de infância migrante em oposição ao que podemos considerar uma infância estabelecida?

De fato, o senso comum tende a perceber a criança migrante de forma estigmatizada, e seus elementos identitários são utilizados para inferiorizá-la e diferenciá-la das crianças estabelecidas. Cerdenas, Garcia e Salas (2014), em seus estudos sobre a infância migrante, apresentam uma categorização da criança e do adolescente migrante a partir de elementos que se relacionam ao processo de deslocamento transnacional, a saber:

- a) Crianças e adolescentes que permanecem em seu país de origem e os pais migram para outro país;
- b) Crianças e adolescentes nascidas no país de destino, e no caso do país adotar o princípio do *ius sanguinis* ou *jus soli*, essas crianças teriam o direito de possuir a nacionalidade do país de destino e do país de origem dos pais;
- c) Crianças e adolescentes retornados, que seriam aquelas nascidas em um país de destino, que retornam ao país de

origem dos pais, sozinhos ou acompanhados, independente da forma como se dão o retorno (voluntariado, deportação ou repatriação);

- d) Crianças e adolescentes que migram com a unidade familiar ou somente com um dos pais de forma regular ou irregular;
- e) Crianças e adolescentes que migram desacompanhadas da companhia de um adulto, por diversos motivos;
- f) Crianças e adolescentes separadas, que migram acompanhadas de um membro da família extensiva, geralmente dos avós (CERDENAS; GARCIA; SALAS, 2014, p. 10-11).

A categorização proposta por Cerdenas, Garcia e Salas (2014) nos ajuda a compreender que a infância migrante não se refere somente a crianças e adolescentes que cruzam as fronteiras transnacionais, mas a todas aquelas que de alguma forma vivenciam a migração, na qual a própria criança nascida no país de destino, onde se aplica o princípio do *jus soli*, pode vir a ser tanto estabelecida quanto imigrante, uma vez que o senso comum definiria essa infância por meio da nacionalidade dos pais. Logo, a origem dos pais e da criança, ou seja, a nacionalidade, seria o principal fator de diferenciação entre a infância estabelecida e a infância migrante.

Se tomarmos como referência o fluxo migratório infantil venezuelano, identificaremos algumas características que Herrera, Velasco e Cabezas (2020, p. 22-25) consideram gerais para identificação da migração infantil: “crianças e adolescentes migram atualmente na condição de regularizadas ou irregularizadas, com ou sem sua família nuclear, inclusive desacompanhadas, estando sujeitas às diversas formas de violência”. Por essa perspectiva, a infância migrante seria aquela que cruza a fronteira transnacional, independentemente da forma como ocorre esse processo, neste caso, a diferenciação entre a infância migrante e a infância estabelecida seria o ato de cruzar uma fronteira transnacional.

Independentemente do dispositivo de diferenciação entre a infância migrante e a estabelecida, ambas as características ou categorizações reforçam a percepção da criança como agente social, histórico e cultural. O reconhecimento de sua vontade em migrar não anularia sua necessidade de proteção, ao contrário, tornaria

evidente a importância de se compreender a complexidade do fluxo migratório infantil, sobretudo, em países como o Brasil, o qual subdivide a criança em diversos grupos, cada um com diretrizes protetivas diferenciadas, baseadas em dispositivos de diferenciação etária e psico-motriz.

Considerações finais

A infância migrante mostra-se multifacetada, com diversos fatores que aprofundam a situação de vulnerabilidade e risco pessoal e social desse segmento. Sugere-se, portanto, que a infância migrante seja uma construção sócio-histórica e cultural, que expresse uma experiência específica da história da humanidade, na qual, por fatores diversos, a criança deixe o país de origem e inicie um novo processo de socialização e assimilação de novas práticas sociais e culturais que moldarão a identidade social da/para a criança. Considera-se que as crianças são capazes de expressar os sentimentos e experiências, bem como tomar decisões, ou seja, a criança migrante deve ser percebida e reconhecida como protagonista da sua própria história e como produtora de cultura, sem excluir sua necessidade de proteção.

Referências

- ARIÈS, Philippe. **História Social da criança e da família**. Tradução: Dora Flaksman. 2. ed. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.
- BAUMAN, Zygmunt. **Estranhos à nossa porta**. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. 1 ed. Rio de Janeiro: Zahar, 2017.
- BATESON, Gregory. MEAD, Margaret. **Balinese Character. A Photographic Analysis**. New York: The New York Academy of Sciences, 1942.
- BIDARRA, Zelimar Soares; OLIVEIRA, Luciana Vargas Netto. Infância e Adolescência: o processo de reconhecimento e de garantia de direitos fundamentais. *In: Revista Serviço Social & Sociedade: Exame de Proficiência em Debate*, Ano XXIX, n.º 94. São Paulo: Cortez, 2008, p. 154-175.
- BRASIL. **Lei nº 13.257, de 8 de março de 2016**. Dispõe sobre as Políticas Públicas da Primeira Infância. Brasília, DF, 2016. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2015-2018/2016/lei/113257.htm. Acesso em: 13 out. 2020.

BRASIL. **Lei nº 12.852, de 5 de agosto de 2013.** Institui o Estatuto da Juventude e dispõe sobre os direitos dos jovens, os princípios e diretrizes das políticas públicas de juventude e o Sistema Nacional de Juventude - SINAJUVE. Brasília, DF, 2013. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/_ato2011-2014/2013/lei/112852.htm. Acesso em: 13 out. 2020.

BRASIL. **Decreto nº 17.943-A, de 12 de outubro de 1927.** Consolida as leis de assistência e proteção a menores. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1910-1929/D17943Aimpressao.htm. Acesso em: 14 set. 2020.

BRASIL. Lei n. 8.069, de 13 de Julho de 1990. Dispõe sobre o Estatuto da Criança e do Adolescente, e dá outras providências. Lex: CONANDA – Conselho Nacional dos Direitos da Criança e Adolescente. **ECA – Estatuto da Criança e do Adolescente & SINASE – Sistema Nacional de Atendimento Socioeducativo.** Brasília: Presidência da República/Secretaria Especial dos Direitos Humanos, 2004, p. 13 – 70.

BRASIL. **Decreto nº 99.710, de 21 de novembro de 1990.** Promulga a Convenção sobre os Direitos da Criança. Brasília, DF, 1990. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1990-1994/d99710.htm#:~:text=D99710&text=DECRETO%20No%2099.710%2C%20DE,sobre%20os%20Direitos%20da%20Crian%20C3%A7a. Acesso em: 14 set. 2020.

BRASIL. **Decreto nº 17.943-A, de 12 de outubro de 1927.** Consolida as leis de assistência e proteção a menores. Disponível em http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/decreto/1910-1929/D17943Aimpressao.htm Acesso em: 14 de set. 2020.

BONIS, Gabriel. **Refugiados de Idomeni:** o retrato de um mundo em conflito. São Paulo: Hedra, 2017.

CASTILLO TRONCOSO, Alberto del. Imágenes y representaciones de la niñez en México en el cambio del siglo XIX al XX: Algunas consideraciones en torno a la construcción de una historia cultural. **Cuicuilco**, vol. 10, núm. 29. Distrito Federal, México, septiembre-diciembre, 2003. Disponível em: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=35102909>. Acesso em: 15 de set. de 2020.

CERDENAS, P. C; GARCIA, L.; SALAS, A. G. Niñez y Adolescencia en el Contexto de la Migración: Principios, Avances y Desafíos en la Protección de sus Derechos en América Latina y Caribe. **REMU – Revista Interdisciplinar de Mobilidade Humana/Centro Scalabriniano de Estudos Migratórios.** Brasília, Ano XXII, nº 42, 2014, p. 9-28. Disponível em: <http://remhu.csem.org.br/index.php/remhu/article/view/429>. Acesso em: 15 set. 2020.

CONH, Clarice. **Antropologia da Criança.** Rio de Janeiro: Jorge Zahar, 2005.

CORSARO, William A. **Sociologia da infância.** Tradução: Lia Gabriele Regius Reis. São Paulo: Artmed, 2011.

DECLARAÇÃO DE DIREITOS DO HOMEM E DO CIDADÃO – 1789. Biblioteca Virtual de Direitos Humanos. São Paulo: USP, 2020. Disponível em: <http://www.direitoshumanos.usp.br/index.php/Documentos-antiores>

-%C3%A0-cria%C3%A7%C3%A3o-da-Sociedade-das-Na%C3%A7%C3%B5es-at%C3%A9-1919/declaracao-de-direitos-do-homem-e-do-cidadao-1789.html. Acesso em: 14 de set. 2020.

MUNIZ, Elizabete Lins; DE CASTRO, Hermínia Maria Totti. **Dicionário Barsa da Língua Portuguesa**. São Paulo: Barsa Planeta, 2005.

DURAND, Jorge; LUSSI, Carmem. **Metodologia e Teorias no Estudo das Migrações**. Jundiaí: Paco Editorial, 2015. Disponível em: http://www.catedrajorgedurand.udg.mx/sites/default/files/livro_metodologia_e_teorias_no_estudo_das_migracoes_c_lussi_j_durand.pdf. Acesso em: 25 maio 2020.

ELIAS, N.; SCOTSON, J. L. **Os estabelecidos e os outsiders: sociologia das relações de poder a partir de uma comunidade**. Tradução: Vera Ribeiro; Tradução do posfácio à edição alemã, Pedro Süssekind. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2000.

HERRERA, Gioconda; VELASCO, Soledad Álvarez; CABEZAS, Gabriela. **Voces y experiencias de la niñez y adolescencia venezolana migrante en Brasil, Colombia, Ecuador y Perú**. 1. ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2020.

JUFFER, Jane. Can the children speak?: Precarious subjects at the US-Mexico border. **Feminist Formations**, v. 28, n. 1, Spring, 2016, p. 94-120.

MEAD, Margaret. **Adolescência, Sexo y Cultura en Samoa**. Traducción Elena Dukelsky Yoffe. Buenos Aires: Planeta de Agostini, 1993.

MISKOLCI, R. Do Desvio às Diferenças. *In: Teoria & Pesquisa*. Revista do Departamento de Ciências Sociais da Universidade Federal de São Carlos. São Carlos, n.º 47, p. 9-42, jul./dez., 2005. Disponível em: <http://www.teoriaepesquisa.ufscar.br/index.php/tp/article/view/43/36>. Acesso em: 13 out 2020.

MORAES SILVA, Maria Aparecida de. Contribuições Metodológicas para a Análise das Migrações. DERMARTINI, Zelia de Brito Fabri; TRUZZI, Oswaldo. *In: Estudos Migratórios: perspectivas metodológicas*. São Carlos: EdUFSCAR, 2005, p. 53-86.

PEIXOTO, João; FIGUEIREDO, Alexandra. Imigrantes Brasileiros e Mercado de Trabalho em Portugal. *In: MALHEIROS, Jorge Macaísta. Imigração Brasileira em Portugal*. Lisboa: ACIDI, 2007, p. 87 - 111.

INMOVILIDAD. **Proyecto (In)Movilidad Humana en las Americas**. Disponível em: <https://www.inmovilidadamericas.org/ninez-alborde>. Acesso em: 16 set. 2020.

ROUSSEAU, Jean-Jaques. **A Origem da Desigualdade**. Tradução: Maria Lacerda de Moura. Edição Eletrônica. São Paulo: Ridendo Castigat Mores, 2002. Disponível em: <http://www.ebooksbrasil.org/adobeebook/desigualdade.pdf>. Acesso em: 17 set. 2020.

TERESE, Verônica Maria. **Guia de referências para rede de enfrentamento ao tráfico de pessoas no Brasil**. Brasília: Ministério da Justiça, Secretaria Nacional de Justiça, 2012.

The Mary Ellen Wilson Child Abuse Case. Disponível em: <http://www.project-chance.org/mary-ellen-wilson.html>. Acesso em: 19 set. 2020.

UNFPA. Direitos da População Jovem: um marco para o desenvolvimento. 2. ed. Brasília: UNFPA, 2010. Disponível em: http://www.unfpa.org.br/Arquivos/direitos_pop_jovem.pdf. Acesso em: 13 out. 2020.

Migrações internacionais: mulher, presente!

Maria Inah de A. Freitas¹

Lúcia Puga²

Introdução

O presente estudo é fruto da revisão bibliográfica realizada para compor o primeiro capítulo da dissertação intitulada *De vivências e conversas: o Protagonismo Feminino na migração venezuelana*, cujo intuito é lançar um olhar sobre a migração de mulheres venezuelanas para além das vulnerabilidades, ressaltando os protagonismos que emergem desse contexto. Logo, a revisão realizada teve como proposta entender as migrações internacionais a partir da perspectiva da feminização das migrações³ internacionais. Para nortear a discussão, elegemos, dentre outras referências, três das principais autoras que versam sobre a temática em questão, sendo elas: Denise Jardim (2017), Silvia Cristina Yannoulas (2002) e Márcia Maria Oliveira (2017). Tais autoras abordam diferentes aspectos das dinâmicas migratórias atuais, a partir da perspectiva de gênero.

Jardim (2017) se encarrega de problematizar as burocracias que são impostas a migrantes que desejam regulamentar a situação migratória (e emissão de documentos) no Brasil. A

¹ Mestranda do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas (PPGICH-UEA). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (Fapeam). E-mail: miaf.mic19@uea.edu.br.

² Doutora em Antropologia pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Docente da Universidade do Estado do Amazonas (UEA), vinculada ao Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas (PPGICH-UEA) e aos cursos de Bacharelado em Administração e Ciências Econômicas. E-mail: lpuga@uea.edu.br

³ “Do ponto de vista qualitativo, a feminização da migração indica que a mulher passou a ganhar maior evidência nas dinâmicas migratórias. Isso não significa que antes elas não migravam, e sim que passaram a ser contabilizadas e mensuradas pelos indicadores das migrações enquanto dinâmica específica” (OLIVEIRA, 2017, p. 150).

autora faz uma crítica sobre a situação de vulnerabilidade à qual as mulheres migrantes são submetidas em virtude dessas dificuldades provenientes de burocracias, que a teórica denomina de tecnologias de controle. Entretanto, a pesquisadora faz um alerta sobre a urgência de se compreender a realidade dessas mulheres migrantes a partir de uma perspectiva global, levando em consideração que, apesar da situação vulnerável, o papel dessas mulheres e o aprendizado, construído a partir do contato de Jardim (2017) com as participantes do seu estudo, permite observar a agência e a importância do papel das mulheres migrantes perante a realidade da qual fazem parte.

Por sua vez, Oliveira (2017) apresenta o contexto da feminização das migrações internacionais a partir do cenário da Amazônia brasileira. A autora discute sobre as dinâmicas migratórias internacionais segundo a perspectiva de gênero. Buscando dar visibilidade à temática, também demonstra como as mulheres migrantes, apesar dos desafios que surgem em razão da migração, são protagonistas dos movimentos migratórios do qual fazem parte. A autora salienta, igualmente, a necessidade de pensar a feminização das migrações a partir de um olhar crítico, compreendendo a complexidade desse processo. Já Yannoulas (2002) faz uma análise de grande relevância, sobre as dinâmicas laborais de acordo com a ótica do gênero, destacando o processo de divisão sexual do trabalho, trazendo à tona a situação de desvantagem a que a mulher ainda é submetida em relação ao homem.

Apesar das distinções entre as abordagens e as temáticas apresentadas pelas autoras citadas, pode-se notar que elas dialogam entre si no que se refere à importância que é dada à questão do gênero em suas obras acadêmicas. Desse modo, será apresentada uma discussão, fruto do diálogo entre as informações oferecidas pelas autoras, dando destaque ao processo de entrada das mulheres migrantes nas produções acadêmicas, que tomará, como ponto de partida, o ocultamento histórico dessas mulheres diante do cenário mundial das migrações internacionais, seguindo para a perspectiva atual da feminização das migrações contemporâneas.

No ano de 2020, a Organização Internacional para Migrações (OIM) divulgou o relatório (“Informe sobre as migrações no mundo – 2020”) e, nesse documento, pôde-se observar a quantidade signi-

ficativa de pessoas que, por necessidades diversas, deixaram o seu país de origem em busca de melhor qualidade de vida. Segundo os dados apresentados pela OIM, no ano de 2019 existiam no mundo 272 milhões de migrantes internacionais, o que se refere a 3,5% da população mundial. Ainda sobre esse informe, vale ressaltar a quantidade, cada vez maior, de mulheres que migram, já que 48% dos migrantes internacionais são mulheres e 52% são homens. É notável que a diferença entre homens e mulheres que migram é relativamente pequena. Sobre esse aspecto, é importante pensar as dinâmicas de mobilidade humana contemporânea a partir da perspectiva de gênero, o que significa compreender o papel das mulheres nesse contexto.

É fato que as mulheres sempre migraram e fizeram parte dos grandes processos de mobilidade humana dos séculos passados. Entretanto, as mulheres migrantes foram invisibilizadas nos relatos históricos, tendo em vista que tanto as pesquisas acadêmicas quanto literatura da época não se interessavam e não creditavam importância ao contexto migratório de mulheres (MAGLIANO, 2007). Apenas na década de 80, as mulheres começaram a ser incluídas nos estudos sobre migrações internacionais. Logo, vale salientar a importância de movimentos feministas que contribuíram para a visibilidade dos estudos sobre mulheres migrantes. Esses movimentos também foram grandes aliados na produção de conhecimento sobre migrações, tomando em conta as questões de gênero.

Ao longo do trabalho, foi possível notar que o processo de feminização das migrações está para além de dados estatísticos sobre a presença de mulheres em contextos migratórios. O processo de feminização convida a investigar a migração de mulheres, buscando uma compreensão sobre as relações de gênero nas dinâmicas migratórias, a condição duplamente vulnerável dessas migrantes. Bem como se deve destacar as agências das mulheres migrantes e a importância do papel desempenhado por elas, tanto para o país de origem quanto para o de destino.

Migrações internacionais, um olhar sobre gênero

Atualmente, a temática da feminização das migrações internacionais ocupa um lugar de visibilidade cada vez mais relevante e

importante nas pesquisas acadêmicas. Esses estudos se ocupam de tentar compreender e relatar as dinâmicas migratórias, apresentado tanto as razões que ocasionaram o deslocamento migratório de mulheres quanto o modo como as mulheres se inserem nesse processo, além de desvelar a realidade de mulheres migrantes em diferentes situações sociais⁴. Isso significa romper com o processo histórico de invisibilidade de mulheres migrantes, e colocar em lugar de destaque essa temática. A partir dessa perspectiva, Oliveira (2017, 2017, p. 152) destaca que:

A negligência em relação à variável “gênero” nos estudos migratórios evidencia a relação de dominação reproduzida também nas formulações teóricas. Ao ignorar a contribuição das mulheres nos fluxos migratórios, os Estados Nacionais também descuram desse fato em suas intervenções e políticas públicas específicas. Por outrolado, a variável gênero oferece uma importante contribuição para as análises do novo perfil do migrante contemporâneo nas suas mais variadas situações. Ou seja, as relações de gênero podem definir novas representações nos contextos migratórios que vão muito além das cifras contábeis e das estatísticas.

Desse modo, Oliveira (2017) demonstra que a perspectiva de gênero atravessa de maneira transversal tanto as pesquisas acadêmicas quanto a formulação de políticas para atender ao público de mulheres migrantes. Assim, é notável que não seria possível compreender as circulações migratórias atuais, sem levar em consideração como as demandas de gênero impactam de maneira direta a vida de mulheres migrantes e as dinâmicas migratórias em si. Logo, é importante identificar as estruturas vigentes nos séculos anteriores de forma a compreender os mecanismos que mantinham a mulher migrante na invisibilidade.

Gláucia Assis (2007) destaca que as migrações internacionais do final do século XIX e começo do XX eram representadas

⁴ Em relação a estudos voltados à questão migratória sobre o olhar do gênero, podemos citar, entre as referências relevantes, a socióloga Profa. Dra. Márcia Maria Oliveira, da Universidade Federal de Roraima (UFRR). A autora atualmente pode ser considerada como referência para desenvolver estudos sobre essa temática. Por meio de suas obras, Oliveira nos apresenta a realidade de mulheres migrantes em diferentes momentos e contextos.

exclusivamente pela figura do homem, sendo possível observar essas informações por meio do acervo histórico do Museu Ellis Island (New York – USA). Nesse museu, constam imagens e relatos da chegada de migrantes no posto de controle do serviço migratório dos Estados Unidos, no século XIX. Ao contrário do apelo direcionado às mulheres, os homens migrantes eram convocados mediante cartazes e propagandas que continham mensagens chamativas, principalmente direcionadas ao mercado de trabalho. Sobre esse cenário, Assis (2007, 2007, p. 748) salienta que:

[...] As várias fotos que reconstroem a passagem de milhões de migrantes pelo serviço de imigração nos Estados Unidos evidenciam quais eram as expectativas do Serviço de Imigração sobre os migrantes. Nas fotos que se encontram no Museu e que representam a chegada dos homens, há uma legenda com a seguinte pergunta: “Você tem trabalho?”. Já nas fotos em que aparecem mulheres e crianças, consta na legenda explicativa a pergunta: “Você é casada?”. Essas imagens revelam diferentes expectativas e representações em relação aos migrantes que também são recorrentes nas teorias sobre migrações internacionais. Enquanto os homens são representados como aqueles que vinham em busca de trabalho, as mulheres não foram inicialmente representadas como trabalhadores imigrantes, e sim como aquelas que acompanhavam maridos e filhos. Dessa forma, nunca eram percebidas como sujeitos no processo migratório.

Sobre o panorama apresentado por Assis (2007), ficam claras as estruturas machistas⁵ e androcêntricas⁶ presentes na época. Portanto, além do fato de as mulheres migrantes serem relegadas a um status de inferioridade, como sujeitos passivos da vontade do marido que apenas migravam como intuito da reunificação familiar,

⁵ “O machismo é um discurso da desigualdade. Consiste na discriminação baseada na crença de que os homens são superiores às mulheres” (GARCIA, 2015, p. 147).

⁶ Segundo Garcia (2015), androcentrismo corresponde à atribuição que é conferida ao homem, como o representante da humanidade. O homem, sujeito masculino, é considerado como o centro de todas as coisas.

também sofriam com a discriminação e divisão sexual⁷ do mercado de trabalho. Em relação à divisão sexual do trabalho, Yannoulas (2002) aponta que tal distinção era utilizada para inserir, de maneira desigual, homens e mulheres no mercado de trabalho. Segundo Yannoulas (2002), esse mecanismo era completamente excludente e discriminatório, pois, por seu intermédio, era possível estabelecer trabalhos específicos para homens e para mulheres. Referente a essa demanda, Yannoulas (2002, p. 15) assevera:

O fenômeno de inserção diferencial de homens e mulheres nos mercados de trabalho denomina-se segmentação ou segregação dos mercados de trabalho baseada em gênero. Assim, a segmentação reporta-se à concentração de oportunidades de trabalho para as mulheres em setores de atividade específicos e num número reduzido de ocupações dentro da estrutura produtiva.

Dessa maneira, é possível constatar como as mulheres permaneciam em situação de desvantagem em relação ao homem, haja vista que, além do tipo de trabalho que elas poderiam exercer, vinculada a esse processo também estava a questão da remuneração. Logo, as mulheres deveriam receber menos do que os homens pelo serviço prestado, pois sua força de trabalho era desvalorizada. Desse

⁷ “[...] divisão sexual do trabalho: é uma categoria utilizada pelas Ciências Sociais para indicar que, em todas as sociedades, homens e mulheres realizam tarefas distintas. Entretanto, as tarefas atribuídas a cada sexo variam de cultura para cultura, ou ainda dentro da mesma cultura, de uma época para outra. Ressaltamos a questão temporal porque é uma característica fundamental das relações de gênero: sua mutabilidade no tempo. Por exemplo: a docência era uma tarefa fundamentalmente masculina nos inícios da profissão, na Europa. Quando nos defrontamos com estas mudanças temporais no exercício de uma profissão, é importante observar quais foram os fundamentos que deram origem a tal mudança, pois exprimem novas formulações culturais das relações entre os gêneros. Ressaltamos também a questão espacial (no sentido da geografia humana) porque é outra característica fundamental das relações de gênero: sua mutabilidade no espaço. Por exemplo: grande parte das atividades da construção civil é exercida exclusivamente por homens na maioria dos países, exceto na Índia, onde as mulheres trabalham normalmente neste setor. Quando nos defrontamos com estas diferenças espaciais no exercício de uma profissão, é importante observar quais são os fundamentos que justificam uma ou outra divisão sexual do trabalho, pois exprimem diferentes formulações culturais das relações entre os gêneros” (YANOULLAS, 2002, p. 15).

modo, pode-se considerar como a questão do trabalho está atrelada às demandas migratórias, e como o processo de desvalorização das mulheres migrantes e invisibilização dessas contribuíram para que essas dinâmicas laborais desiguais existissem.

Oliveira (2017) salienta que, apenas na década de 70, as produções acadêmicas realizadas na Europa passaram a utilizar o termo feminização das migrações em razão das políticas migratórias severas. De acordo com a autora, as mulheres migrantes passaram a ser contabilizadas apenas com a finalidade de monitoramento no momento da sua chegada. Entretanto, podemos considerar como marco teórico dos estudos migratórios, conforme Oliveira (2017), o lançamento, em 1984, do artigo intitulado “Birds of Passage are also women”, de Morjana Morokvasic, o qual apresentava a urgência em incluir a questão de gênero nos estudos migratórios devido ao aumento no quantitativo de mulheres que estavam migrando para Europa. Nesse contexto, também os movimentos feministas dos Estados Unidos na década de 80 influenciaram, de maneira significativa, a inclusão das mulheres migrantes nas produções científicas da época. Dessa forma, em virtude dessas transformações, atualmente, podemos lançar um novo olhar para as pesquisas sobre migração de mulheres, estudando as mulheres migrantes como figuras principais desse processo. Acerca disso, Magliano (2007, p. 349, tradução nossa) afirma:

A migração de mulheres tem sido um fenômeno presente em todas as épocas da história, ainda que tradicionalmente invisibilizadas até os meados e final do século XX, quando as contribuições das pesquisas a partir do enfoque no gênero e o fenômeno da “feminização das migrações” questionaram aquela invisibilidade. Na atualidade o aumento real da intervenção feminina nos movimentos populacionais e a abertura conceitual da figura da mulher migrante no âmbito das ciências sociais permitiram recuperar a esse sujeito do anonimato e redefini-lo como um ator central dos movimentos migratórios.

Ainda segundo Magliano (2007), a feminização das migrações foi responsável também por influenciar e promover pesquisas sobre migração e gênero, tomando como referência as relações sociais de poder e perspectiva de gênero presentes nesse contexto.

Migração e gênero: desafios atuais

O relatório recente, lançado pela OIM no ano de 2020, denominado “Informe sobre as migrações no mundo – 2020”, expressa representações quantitativas de migrantes existentes no mundo no ano de 2019. De acordo com o documento, em 2019 foram contabilizados, pelo mundo, 272 milhões de migrantes internacionais, o que se refere a 3,5% da população mundial. Ainda sobre esse informe, vale ressaltar a quantidade cada vez maior de mulheres que migram. Nesse caso, 48% dos migrantes internacionais são mulheres e 52% são homens. Sobre esse aspecto quantitativo cada vez maior, pode-se perceber como, no século passado, o aumento de migrantes mulheres foi também responsável por forçar os teóricos da época a tornar pouco visível a presença da mulher migrante.

Entretanto, é necessário analisar criticamente o aumento de mulheres nos deslocamentos migratórios, o significa que, na maioria dos casos, as mulheres estão migrando por essa ser a única alternativa para fugir da situação de pobreza da qual fazem parte, ou seja, essas mulheres são empurradas para a migração (TORRALBO *et al.*, 2019). Sobre esse aspecto, Torralbo *et al.* (2019, p. 12) discorrem: “[...] A decisão de migrar, não é apenas uma escolha daquelas mulheres que buscam melhorar um projeto de vida (pessoal/familiar), mas também a única estratégia de sobrevivência em um momento histórico de crises”.

Diante de tal afirmação, é importante problematizar os mecanismos que impulsionam mulheres, em diferentes países, para a migração. A partir do recrudescimento das leis migratórias, tanto nos Estados Unidos quanto na Europa, que colocam em situação de extrema vulnerabilidade migrantes de diversas partes do mundo, principalmente as mulheres, podemos perceber uma reconfiguração das dinâmicas migratórias atuais. Em razão dessa demanda, é plausível observar uma mudança na configuração do contexto das migrações internacionais. Atualmente, verificamos o processo de mobilidade humana, denominada Migrações SUL-SUL, que consistem nos processos migratórios de países fronteiriços ou de regiões que fazem parte da América do Sul e Caribe (SILVA, 2011).

Assim como descrito por Torralbo *et al.* (2019), que destacam a demanda das mulheres migrantes que são obrigadas a optar pela

migração para conquistarem uma melhor qualidade de vida, os autores Márcia Oliveira e Renan Freitas Pinto (2011) apresentam um panorama da questão migratória no Brasil, especificamente na Amazônia Brasileira do final do século XX e início do século XXI, a partir da perspectiva de mulheres migrantes peruanas (1990) e colombianas (2007). Essas mulheres saíram dos seus países de origem por não lhes restarem alternativas a não ser migrar para o Brasil. No caso das venezuelanas, fugiam da violência das Forças Revolucionárias Colombianas, que praticavam castigos com as pessoas que se mostrassem contrárias às determinações do regime. Já as peruanas, fugiam da violência doméstica, da falta de oportunidade para estudar, ou para se reunir com os companheiros que migraram antes (OLIVEIRA; PINTO, 2011). Ainda de acordo com os autores, a reunião familiar, a violência baseada em gênero e a vulnerabilidade foram pontos em comum que fizeram parte da realidade, tanto das “desplazadas” colombianas, quanto das migrantes peruanas.

Oliveira e Pinto (2011) apontam a cidade Tabatinga como a principal porta de entrada dessas migrantes, considerando a proximidade geográfica e a facilidade para cruzar a fronteira. Apesar da complexidade e das diversidades dos processos migratórios citados, pode-se constatar como as demandas de gênero são sempre visíveis em contextos migratórios. As mulheres se encontram em situação duplamente vulneráveis. Primeiro, em virtude do gênero; segundo por serem migrantes. Essa condição de vulnerabilidade é acentuada pela ausência de políticas de amparo específicas para mulheres migrantes e pela burocracia que essas são obrigadas a enfrentar para regularizar o status migratório e emitir documentos brasileiros. Dessa forma, no caso das peruanas e das colombianas, a dificuldade em obter documentação brasileira contribuiu para que fossem vítimas de violência e abuso sexual. Como elas estavam indocumentadas, esse tipo de crime ficava impune, e as mulheres sem proteção (OLIVEIRA; PINTO, 2011).

Diante da questão da documentação, Jardim (2017) apresenta uma narrativa sobre os desafios impostos aos imigrantes que são submetidos à difícil tarefa de lidar com as burocracias referentes ao processo de emissão de documentos brasileiros. Sobre essa questão, a autora destaca:

Os imigrantes e refugiados nos permitem conhecer mais sobre instituições, rotinas burocráticas que os orientam e o funcionamento de instituições nacionais de modo mais explícito, mais do que sabemos enquanto guardamos com tais tecnologias uma posição de nacionais (JARDIM, 2017, p. 24).

Nesse sentido, Jardim (2017) nos chama atenção para as questões que a imigração traz à tona, colocando em evidência a necessidade de compreender, revisar, atualizar e reformular as tecnologias de controle que estão em voga. Desse modo:

Ao referir as tecnologias de controle e da governamentalidade, me reporto às formas de identificação que primeiramente se situam em um controle territorial de fronteiras, mas também em sua capacidade de reinventar suas formas de controle através da identificação individual. A escritura é um mecanismo fundamental nas técnicas de identificação individual, mas o formato, suas atualizações e as formas de dar legibilidade aos sujeitos [...] (JARDIM, 2017, p. 54).

Diante desse contexto, as burocracias, como filas, sistema completamente online, ausência de informações sobre serviços destinados a migrantes, vão além da reprodução de procedimentos. Na realidade, tais mecanismos funcionam como ferramentas de controle, com o intuito de identificar, quantificar e traçar um perfil de uma população específica. Sobre essa questão, Jardim (2017) ressalta a importante experiência junto a mulheres migrantes haitianas grávidas, que residiam em Caxias do Sul, cidade do Sul do Brasil. A autora chama a atenção para o papel dessas mulheres diante das dificuldades⁸. Vale salientar que o intuito não é o de romantizar as vivências de mulheres migrantes, mas dar o devido crédito ao protagonismo dessas, mesmo diante de dificuldades.

Considerando os aspectos abordados, percebe-se que, tanto nos séculos passados quanto no período mais atual, existem questões pontuais que se repetem quando se aborda a temática

⁸ Jardim (2017) realizou um estudo em colaboração com grávidas haitianas que viviam na Região de Caxias e Porto Alegre (Sul do Brasil). A proposta da autora era acompanhá-las nas idas aos serviços de saúde, assistência social e jurídica (regularização migratória). Diante desse cenário, a autora descreve que a vivência cotidiana dessas mulheres e as estratégias que elas utilizam para lidar com as burocracias é uma oportunidade de construir aprendizado e evidenciar protagonismos.

da migração de mulheres e seus desafios migratórios⁹, bem como a importância das ações dessas mulheres na sociedade de destino. Nesse caso, Pizarro (2007) afirma que as pesquisas contemporâneas sobre mulheres migrantes, realizadas principalmente na América Latina, colocam em evidência a agência das mulheres que desempenham papéis importantes nas diferentes etapas do processo migratório. Dessa maneira, as mulheres emergem como protagonistas do projeto migratório, responsáveis por liderar e tomar decisões familiares, além de coordenar estratégias de colaboração entre migrantes (PIZARRO, 2007). Nesse sentido, é importante ressaltar:

Talvez o mais relevante que os estudos de gênero tem mostrado é que a feminização da migração traz consigo a possibilidade de abrir novos espaços na família e na sociedade, flexibilizando a divisão sexual do trabalho e transformando os modelos e papéis do gênero; mas também oculta o risco de afetar os projetos de vida das mulheres, reforçando sua condição de subordinação e hierarquias de gênero assimétricas, minando sua dignidade e minando seus direitos (PIZARRO, 2007, p. 5).

A reflexão apresentada por Pizarro (2007) demonstra o quanto a decisão migratória pode gerar consequências nocivas às mulheres; é um verdadeiro paradoxo. Ainda segundo o autor, pode-se pensar a dimensão da emancipação por meio da migração a partir da perspectiva do protagonismo e da conquista de um novo status perante a família. Em contrapartida, deve-se atentar para os impactos ocasionados pela migração, principalmente para aquelas mulheres que migram sozinhas e deixam seus filhos com familiares ou parentes, ocasionando uma ruptura da configuração da família.

Em relação à questão familiar, podemos citar o papel de extrema importância desempenhado pelas mulheres migrantes no que se refere ao sustento da família. Nesse aspecto, uma das

⁹ A temática das migrações internacionais, a partir da perspectiva de gênero, é um processo complexo pleno de interseccionalidades. Desse modo, o presente artigo não tem a pretensão de apresentar todos os desafios que podem emergir do contexto migratório de mulheres. Nosso intuito é suscitar uma discussão inicial sobre a necessidade de mapear os desafios e compreender as migrações a partir da perspectiva de gênero.

características presentes nos contextos migratórios atuais é a responsabilidade, cada vez maior, conferida às mulheres que precisam enviar remessas financeiras para os filhos ou familiares que permaneceram no país de origem. De acordo com Martes e Soares (2006), as remessas financeiras, montantes de dinheiro enviados por migrantes para o seu país de origem, são de grande importância, pois aumentam o poder de compra dos familiares que recebem a quantia, além de movimentar a economia dos países de origem.

Diante desse cenário, Vitorino (2012) demonstra o quanto as remessas financeiras são fundamentais para a economia de El Salvador, pois são as responsáveis por manter o Produto Interno Bruto (PIB)¹⁰. Além da necessidade das remessas para a economia do país, a autora ressalta o aumento das mulheres responsáveis pelo sustento da casa. Logo, além de lidarem com toda a demanda complexa do contexto migratório, recai sobre as mulheres migrantes salvadorenhas a responsabilidade de enviar frequentemente quantias à família. Dessa maneira, é importante ressaltar: “a feminização da migração é um aspecto que já não pode ser negligenciado. Cada vez mais mulheres migram e sustentam suas famílias desde o exterior e, as que ficam, são responsáveis pelo gerenciamento do dinheiro que chega” (VITORINO, 2012, p. 18).

Diante desse panorama, observa-se como é diversa e complexa a análise sobre as mulheres migrantes a partir da perspectiva de gênero. Assim, ao longo dos séculos, é possível se deparar com mudanças significativas no que se refere aos estudos sobre a feminização das migrações. Nesse ponto, é necessário frisar: “Sabemos que o mundo é complexo e, portanto a compreensão das migrações femininas demanda a comunhão de olhares múltiplos, plurais e também honestas, desde o esclarecimento dos posicionamentos epistemológicos de partida” (TORRALBO *et al.*, 2019, p. 9). De acordo com a afirmação de Torralbo *et al.* (2019), identifica-se a necessidade de alinhar questões interdisciplinares que perpassam a temática da feminização das migrações.

¹⁰ “Somente em 2009, na América Central, as remessas dos emigrados a seus países de origem totalizaram mais de 11,6 bilhões de dólares. Em El Salvador, as remessas chegam a compor 16% do PIB” (VITORINO, 2012, p. 18).

A partir dessa perspectiva, pode-se observar elementos interseccionais que, em outros momentos, não seriam possíveis de acessar, sendo eles raça, etnia, religião e cultura. Logo, apesar dos avanços em relação à inserção do gênero nas pesquisas acadêmicas, não se pode deixar de considerar a diversidade, o contexto e a sociedade em que cada grupo está inserido. A abordagem epistemológica construída a partir da feminização das migrações permite alçar voos maiores e contribuir cada vez mais para a visibilidade das mulheres migrantes.

Considerações finais

A partir da revisão bibliográfica realizada, observa-se que, para pensar as migrações a partir da perspectiva de gênero, é necessário desconstruir paradigmas antigos que colocavam a mulher em situação de inferioridade em relação ao homem. Nesse sentido, apesar do recorte ser sobre migrações e perspectivas de gênero, é necessário lançar um olhar sobre o lugar que a mulher assumiu na sociedade ao longo dos séculos, haja vista que as dinâmicas migratórias trazem à tona as questões que, muitas vezes, são ocultadas na sociedade de acolhida. Dessa forma, como aponta Bauman (2017), os migrantes não são portadores de más notícias, eles são responsáveis por tornar visível tudo aquilo que não funciona bem na sociedade de destino. Logo, compreender como as mulheres migrantes são representadas nas pesquisas acadêmicas é, também, uma tarefa de equidade de gêneros, pois dá visibilidade à mulher nas mais diversas dimensões.

Assim, conclui-se que a feminização das migrações internacionais foi um processo de grande relevância e que, além de dar visibilidade às mulheres migrantes, permitiu conhecer uma nova forma de fazer ciência, o que levou ao aprimoramento de epistemologias deusas antigas e que necessitavam de reconfigurações para darem conta de tamanha complexidade do tema migrações internacionais e gênero.

Referências

- ASSIS, Gláucia de Oliveira. Mulheres migrantes no passado e no presente: redes sociais e migração internacional. **Revista Estudos Feministas**. Florianópolis, 15, set.-dez., 2007, p. 745-772. Disponível em: www.scielo.br/pdf/ref/v15n3/a15v15n3.pdf. Acesso em: 31 jul. 2019.
- BAUMAN, Zygmunt. **Estranhos à nossa porta**. Rio de Janeiro: Editora Zahar, 2017.
- BUTLER, Judith P. **Problemas de gênero: feminismo e subversão da identidade**. Rio de Janeiro: Editora Civilização Brasileira, 2003.
- GARCIA, Carla Cristina. **Breve história do feminismo**. São Paulo: Claridade, 2015.
- JARDIM, Denise. **Imigrantes ou Refugiados?** Tecnologias de controle e as fronteiras. Jundiá: Paco Editorial, 2017.
- MAGLIANO, Maria José. Mujeres, Migración y Roles de género. El caso de la migración boliviana hacia Argentina. **XI Jornadas Interescuelas/Departamentos de História**. Tucumán, 2007. Disponível em: <http://cdsa.academica.org/000-108/162>. Acesso em: 01 jul. 2019.
- MARTES, Ana Cristina Braga; WEBER, Soares. Remessas de recursos dos imigrantes. **Estudos Avançados**. São Paulo, v. 20, n.º 57, p. 41-54, ago., 2006. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0103-40142006000200004&lng=en&nrm=iso. Acesso em: 22 abr. 2020.
- OLIVEIRA, Márcia Maria; PINTO, Renan Freitas. Feminização e Vulnerabilidades da Migração Internacional da Tríplice Fronteira, Brasil, Peru e Colômbia. In: TORRES, Iraíldes Caldas; SANTOS, Fabiane Vinente (orgs.). **Intersecção de Gênero na Amazônia**. Manaus: EDUA, 2011.
- OLIVEIRA, Márcia Maria. **Dinâmicas Migratórias na Amazônia Contemporânea**. São Carlos: Scienza, 2017.
- ORGANIZAÇÃO INTERNACIONAL PARA AS MIGRAÇÕES - OIM. **Informes sobre las migraciones en el mundo 2020**. Disponível em: <https://publications.iom.int/books/informe-sobre-las-migraciones-en-el-mundo-2020>. Acesso em: 25 set. 2020.
- PIZARRO, Jorge Martínez. Feminización de las migraciones en América Latina: Discusiones y significados para políticas. **Seminário Mujer y Migración**. p. 125-131, jul. 2007. Disponível em: https://www.cepal.org/celade/noticias/documentosdetrabajo/3/36563/JM_2007_FeminizacionMigracionesAL.pdf Martínez-Pizarro J. Acesso em: 7 jul. 2020.
- SILVA, Sidney Antônio. Migração internacional recente no Amazonas: o caso dos Hispano-americanos. **Contexto Internacional**, Rio de Janeiro, v. 33, n. 1, p. 155-177, jun., 2011. Disponível em: http://www.scielo.br/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0102-. Acesso em: 04 abr. 2019.
- TORRALBO, Herminia González; MATOS, Dhayana Carolina Fernández;

MARTÍNEZ, MaríaNohemí González (orgs.). **Migración con Ojos de Mujer: Una mirada interseccional**. Barranquilla: Universidad Simón Bolívar, 2019.

VITORINO, Juliana Mércia Guilherme. **O Papel das Remessas Familiares na Economia de El Salvador: uma Dimensão de Gênero**. 2012. 99f. Dissertação (Mestrado em Ciência Política), Universidade Federal de Pernambuco, Recife, 2012.

YANNOULAS, Silvia Cristina. **Dossiê: Políticas Públicas e As Relações de Gênero no Mercado de Trabalho**. Brasília: Atalaia Gráfica e Editora Ltda., 2002.

Por uma epistemologia da memória: experiências de mobilização das mulheres ante a violência dos conflitos armados

Martha Cecilia Machado Velasco¹

Pedro Rapozo²

Legitimamente, pedimos ao pensamento que oculte as cerrações e as nossas trevas, que coloque ordem e clareza no real, e que revele as leis dos que governam (MORIN, 2005, p. 5).

Introdução

Sobre a memória, temos que compreender os cenários relacionados com o desenvolvimento dessa categoria, a sua história e onde os sujeitos interpretam e projetam ações a partir de experiências, especulações e contingências latentes na historicidade. A partir da memória, os sujeitos conhecem o mundo, colocam em prática diferentes formas de reconhecimento acerca dele (sistema cultural inteligível) e pautam interações e processos sociais, elementos que permitem o trânsito da condição individual ao processo de subjetividade.

A memória é constituída por um exercício de resignificação do passado com elementos que compõem o presente psíquico e social, o que pode considerá-la como algo mais que um simples depósito de informações. Fazemos uso do passado para outorgar plausibilidade a um mundo compartilhado e povoar de respostas os enigmas que surgem no colo da existência social.

¹ Antropóloga da Universidade do Cauca, Colômbia. Discente do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas (PPGICH-UEA). Bolsista da Coordenação de Aperfeiçoamento de Pessoal de Nível Superior (Capes). E-mail: mcmachado@unicauca.edu.co.

² Doutor em Sociologia pela Universidade do Minho (UMINHO). Docente do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas (PPGICH-UEA). Coordenador do Núcleo de Estudos Socioambientais da Amazônia (NESAM). E-mail: phrapozo@uea.edu.br.

Bachelard (2005) argumenta que a construção de uma epistemologia baseada na estruturação do conhecimento deve ser levada em conta acima de todos os aspectos lógicos, ideológicos e históricos. Seguindo essa visão, propomos uma jornada a partir de uma epistemologia interdisciplinar sobre os caminhos da memória, para produzir em cada momento da história, uma compreensão sobre a noção de verdade e os critérios de suas existências. Assim, é possível recriar a construção teórica mediante vários olhares disciplinares; a memória é entendida como um elemento social indispensável para interpretar de diferentes formas os mesmos fenômenos sociais que são inseparáveis do processo pelo qual as pessoas se conhecem e se reconhecem. Dessa forma, a verdade na construção da memória como produto social nos leva a perceber suas próprias afirmações como obstáculos à compreensão.

Da mesma forma, esta proposta se entrelaça com um fenômeno amplamente estudado na Colômbia: o conflito armado interno, porém, mais concretamente, as situações que experimentam ou experimentaram as mulheres vítimas dos conflitos, tanto nas manifestações de violência física, como também nas simbólicas. No âmbito do conflito armado vivido na Colômbia, durante mais de cinco décadas, as histórias que surgem são inúmeras e estão marcadas pela dor, desespero, luta e sacrifício de milhares de colombianos que tiveram alguma experiência direta com a guerra. Desse modo, inicia-se um debate que nos coloca diante de uma realidade cada vez mais evidente e incômoda, marcada pela indignação, o que nos permite perguntar criticamente sobre a natureza e a qualidade moral da nossa sociedade e de alguma maneira buscar alternativas de respostas para essas questões (BAUMAN, 2002).

Cada uma das histórias que moram nas memórias dos Colombianos permite interpretar a crua realidade de um fenômeno que até agora parece não ter fim. A principal problemática ligada a esse fenômeno se dá em relação à posição que as mulheres ocupam nos seus territórios, a fragilidade e a precária ou pouca proteção que as instituições governamentais oferecem para zelar pelos seus direitos individuais ou coletivos, o que as torna alvo fácil e direto do conflito armado. Todas as situações acentuam um sem-número de ocorrências relacionadas estreitamente com a violência

em todas as dimensões: social, individual e familiar; mostrando que quase nada foge da violência e seus inúmeros procedimentos. Para Arendt (2020), o fato de essas mulheres poderem ter acesso às próprias memórias se tornou ferramenta de vital importância, a partir da qual se criaram espaços de reconciliação, lugares de ação, onde o trabalho comunitário possibilitou evocar o acontecido, permitindo a reconstrução do tecido social fragmentado ou quebrado, em consequência desse fenômeno.

Esta proposta se encaixa dentro de uma reflexão teórica e metodológica que explora os diferentes campos em torno da construção do conhecimento que se apresenta em relação à categoria da memória, tanto na análise conceitual como na abordagem dos aportes que essa oferece numa perspectiva interdisciplinar. Nesse contexto, a abordagem apresentada segue uma metodologia de dupla via: a primeira se centra na análise bibliográfica e documental sobre a construção epistemológica do conceito de memória; em seguida, traz como proposta contextual a realidade de uma experiência que se vive na Colômbia ligada à construção da memória social no âmbito do conflito armado. Sobre essas acepções, compreender a memória pode nos levar à ideia de Morin (2005) que defende:

o indivíduo emerge no mesmo tempo que o mundo. [...] ele emerge, sobretudo a partir da sua organização, onde autonomia, individualidade, complexidade, incerteza, ambiguidade, tornam-se em caracteres próprios, onde o término auto, se torna em si a raiz da subjetividade (MORIN, 2005, p. 38).

De acordo com Fazenda, Tabares e Godoy (2015), deve-se ser enfático ao falar da necessidade de elaborar pesquisas que permitam desvelar a história para, a partir de um olhar interdisciplinar, compreender os possíveis campos de ação e abandonar então o reducionismo científico que nos leva a formas de alienação mental, as quais nos impedem de ver além do que implica entender memória como algo que é socialmente construído. A importância de pensar interdisciplinarmente se faz necessária para refletir sobre o que se está pesquisando.

A interdisciplinaridade não seria apenas uma panaceia para assegurar a evolução das universidades, mas, um ponto de vista capaz de exercer uma reflexão aprofundada, crítica e salutar sobre o funcionamento da instituição universitária, permitindo a consolidação da auto-crítica [sic], o desenvolvimento da pesquisa e da inovação (FAZENDA *et al.*, 2015, p. 22).

A partir da compreensão apresentada em Fazenda *et al.* (2015), apresentamos como resultado a construção de um cenário possível para entender o que chamamos de memória resultante das práticas feitas pelos indivíduos. Essa memória passa a ter uma viagem pelo social, posto que, não somente é entendida como é a recuperação das lembranças individuais, mas ao mesmo tempo é um processo histórico no qual participam diferentes fatores que a torna uma categoria socialmente construída. Com isso, este trabalho busca conceituar quais são os conhecimentos sobre a categoria de memória e considerar se eles derivam da razão ou da experiência. Pretende-se ainda estabelecer como aquilo que se entende por memória, em efeito é.

Esta reflexão permite-nos também entender que construir e compreender a noção de memória implica um autoconhecimento do indivíduo na sua complexidade, e como esse vê e entende a realidade a partir do uso da memória como uma ferramenta que movimenta o passado até o presente e o projeta para o futuro.

As reflexões teóricas sobre a ideia de memória social e histórica

Wacquant (2005)³ alega que no processo de compreensão das categorias conceituais deve-se enunciar formulações provisórias, mostrar distintas perspectivas de um assunto e ensaiar múltiplos usos do mesmo conceito, a fim de que possam servir como ponte para uma compreensão mais complexa e diferenciada do seu propósito e significado. Compreender o significado teórico de categorias que permitem uma interpretação de experiências sociais possibilita entendimentos mais amplos sobre a realidade socialmente construída.

³ Na introdução do texto “Una Invitación a la Sociología Reflexiva” (2005).

A noção epistemológica de Bachelard (2005) parte de uma base na qual se considera que o entendimento sobre a ciência deve ter sua temporalidade específica e sempre proceder por reorganizações e rupturas, passando pela experiência de acelerações e retrocessos. Desse modo, é possível esboçar um caminho que leva a estudos relacionados à memória social e histórica, o que lhes permitiu importância relativa nas ciências sociais e humanidades, nas últimas décadas do século XX e início do século XXI. Permitiu ainda entender como o conhecimento dado nos força a renunciar a pretensões de conhecimento universal, em torno da ideia de definir a memória como algo que não pode ser reduzido a um simples conceito ou categoria.

Aprofundar o que indivíduos e grupos fazem, pensam e dizem, tem como propósito se tornar essencial para entender como a realidade pode ser interpretada a partir da subjetividade individual e de grupo. “É necessário, para que um fato seja definido e situado, um mínimo de interpretação” (BACHELARD, 2005, p. 55), aquela interpretação da realidade transforma-se em uma ferramenta importante para a recuperação da memória. Disso, entende-se que a recuperação da memória advém de um exercício simbólico, abre portas de compreensão e interpretação de qualquer prática social, partindo da sua história e trajetória.

Foucault (2014) expressa que se trata de não colocar tudo num certo plano, se seria o do acontecimento (nesse sentido a memória); porém se trata de considerar que existe um processo de degraus de tipos de acontecimentos diferentes que não tem o mesmo alcance, a mesma amplitude cronológica, nem a mesma capacidade de produzir efeitos. Dito isso, propõe-se a possibilidade de entender que a memória é uma categoria teórico-conceitual e, como um instrumento metodológico que está precedido de múltiplos degraus em seu transitar, de alguma forma permite o fortalecimento, a importância de diferentes contextos, de recorrer à memória como forma elemental de expressão simbólica, da recuperação do passado histórico e social que se manifestam por meio dos sujeitos nas suas duras realidades.

Concretamente, o modelo de memória como arquivo é apropriado com o fim moral dos estudos que anseiam recuperar as lições da história que ficariam imerecidamente no esquecimento (silêncio) ou distorcidas, já que não permite explicar nem como

mancham as memórias fiéis das adulteradas, nem porque o silêncio seria uma via para ficar nas lembranças.

É impossível conceber o problema de acordo com a localização de lembranças, se não se tornam como ponto de ampliação os âmbitos sociais, reais e que servem como pontos de referência para esta reconstrução do que chamamos memória. Halbwachs (2004) evoca a testemunha, como elemento essencial para a reconstrução da história, a partir das vozes que narram o acontecido e que tem sentido quando faz parte de um grupo ou de um indivíduo;

Recorremos às testemunhas para fortalecer ou invalidar, mas também para completar o que sabemos de um acontecimento que de certa forma estamos sabendo, portanto, não conhecemos muito bem muitas das circunstâncias. (HALBWACHS, 2004, p. 25).

Na memória de um grupo, decompõe-se as lembranças dos acontecimentos e experiências ao que se faz referência à maioria dos membros de um grupo, e que resulta da própria vida ou das relações com os grupos mais próximos que mantêm contato constantemente. Para Halbwachs (2004), às vezes uns grupos mantêm contato normalmente com outros grupos. Essas relações e esses contatos são permanentes, ou se repetem com muita frequência e se prolongam por muito tempo, então nascem as lembranças, inclusas nos marcos de pensamentos que são muito comuns nos membros de ambos os grupos.

Dito em outras palavras, o indivíduo participa de dois tipos de memórias, individuais e as coletivas, porém, dependendo da sua participação em uma ou outra, adota atividades muito distintas, inclusive muito contrárias. Por uma parte, na sua personalidade, ou na sua vida pessoal é onde se produzem as suas lembranças: os que compartilham com os outros só o veriam segundo seus interesses, distinguindo-se dos outros.

Contrariamente, em determinados momentos seria capaz de se comportar simplesmente como membro de um grupo que contribui para evocar e manter lembranças pessoais, na medida que esses interessem ao grupo. Se a memória individual e coletiva frequentemente interferirem umas nas outras, a memória individual pode ser apoiada na memória coletiva, para confirmar certas

memórias, especificá-las e até mesmo preencher algumas lacunas. Essa memória coletiva não segue seu próprio caminho, e toda essa contribuição externa é progressivamente assimilada e incorporada à sua subjetividade. Segundo Halbwachs (2004, p. 129):

O tempo não é real mais do que a medida no que tem um conteúdo, é dizer, que oferece uma matéria de acontecimentos ao pensamento. É limitado e relativo, mas tem uma realidade ampla, é suficientemente amplo para oferecer as consciências individuais um quadro suficientemente amplo para que possam dispor dele e reencontrar as suas lembranças.

Dessa forma, a memória coletiva envolve as lembranças individuais, mas essas não se misturam, evoluem segundo as leis; embora algumas lembranças individuais penetrem às vezes na coletiva e mudem de face, enquanto voltam a se colocar num conjunto que já não é mais uma consciência pessoal. Halbwachs (2004) argumenta que, segundo esses elementos, trata-se da diferença que há entre memória e história.

O passado vivido é diferente a história, posto que através do primeiro se procura assegurar a permanência do tempo e a homogeneidade da vida como uma tentativa por demonstrar que da mesma forma que o passado permanece da mesma forma a identidade do grupo e seus projetos também permanecem, por tanto, a história está interessada no dados e acontecimentos registrados independentemente do sentido e significado, por outro lado a história é informativa, a memória é comunicativa, pelo que os dados não são de interesse as experiências verídicas, pelo qual permitisse transformar ou inventar o passado quando assim seja necessário. Os grupos têm a necessidade de reconstruir continuamente as suas lembranças através das suas conversas, contatos, costumes, objetos e espaços já que é uma garantia de reconhecimento grupal (HALBWACHS, 2004, p. 132).

Reconstruir a memória coletiva permite a urgência de uma versão compartilhada, mesmo não unânime, dos acontecimentos por parte dos atores que a viveram e podem viver; trata-se não apenas de um assunto do passado. Tal versão envolve diversas pers-

pectivas do significado que dão um sentido de veracidade, mesmo que nem sempre concorde com a cronologia histórica dos fatos que oculta a reconstrução compartilhada da experiência.

Uma memória coletiva: experiências de processos de mobilização ante a violência

Os diversos elementos que a memória cobra relevância nos permitem captar com maior lucidez as concretas realidades. A partir da recuperação da memória, mostram-se espaços nos quais as lembranças saem à tona como uma ferramenta que na maioria dos casos apresenta procedimentos de dor e reconhece o sujeito no seu contexto subjetivo. Os cenários mediados por fenômenos de violência tendem a ser espaços nos quais recorrer à memória permite ao indivíduo a elaboração de um processo de resiliência, abrindo espaços de reconstrução tanto individual como coletiva do sistema social quebrado, por causa das manifestações de violência que fazem parte de um fenômeno recorrente na sociedade.

Colômbia é um exemplo latino-americano de um contexto mediado pela violência e pelo conflito. Desde a década de 50, a violência e os enfrentamentos armados têm sido o dia a dia da população colombiana. Sequestros, chacinas, desaparecimentos forçados, entre outras consequências desse fenômeno, levaram os colombianos a uma violência sistemática e arraigada que deixa a população diretamente afetada.

Pensar na violência implica que essa se apresenta em cenários complexos que ultrapassam uma associação puramente física (corporal) e se revela por meio de uma violência simbólica, como um fenômeno em que seus efeitos perduram no tempo. Ao considerar que o mundo funciona por meio de linguagens, códigos, a dimensão simbólica da existência no mundo torna-se perceptível. Bourdieu (1998) alega que:

[...] violência simbólica, violência amortecida, insensível e invisível para a suas próprias vítimas que se exerce essencialmente através dos caminhos puramente simbólicos da comunicação e do conhecimento ou propriamente dito da ignorância (BOURDIEU, 1998, p. 5).

No caso do conflito armado colombiano, a população tem procurado constantemente ultrapassar a experiência da violência mediante recuperação da memória como um recurso reconstrutivo da sua história, pois permite uma pluralidade de vozes e de sensibilidades, facilitando a interpretação da realidade social na qual vivencia cada um dos indivíduos no seu contexto mais imediato.

Seguem estadísticas do Centro Nacional de Memória Histórica (CNMH)⁴ e, nessas situações, tanto homens como mulheres experimentam a violência diretamente. Evidencia-se que, em relação aos homens, são eles os mais afetados entre os percentuais de morte por assassinato ou desaparecimento, o que torna as mulheres vítimas diretas no sentido simbólico. Então, o papel delas torna-se crucial para a recomposição do tecido social quebrado, e ao mesmo tempo são também portadoras da memória.

Colômbia apresenta múltiplos exemplos de mobilizações de grupos coletivos de mulheres que proporcionam cenários para ações políticas e sociais relacionadas a esse fenômeno. Uma delas, talvez a mais reconhecida, é a *Ruta Pacífica de las Mujeres*.

Esse movimento feminista nasceu em 1996, como uma resposta à grave situação de violência que vivem as mulheres nas zonas de conflito, tanto rurais como urbanas. A *Ruta Pacífica de las Mujeres* é composta por mulheres representantes de trezentas organizações, aproximadamente 10 mil mulheres localizadas em mais de 142 municípios de 18 estados na Colômbia: Antioquia, Atlántico, Bogotá, Bolívar, Caldas, Cauca, Cauca, Guajira, Chocó, Huila, Magdalena, Nariño, Norte De Santander, Putumayo, Quindío, Risaralda, Santander e Valle del Cauca⁵.

⁴ O Centro Nacional de Memória Histórica (CNMH) é um estabelecimento público de ordem nacional que visa ao acolhimento, recuperação, conservação, compilação e análise de todo material documental, testemunho oral e aqueles obtidos por qualquer outro meio, relacionados a violações ocorridas em conexão com o Conflito Armado Interno Colombiano.

⁵ Retirado do site oficial do Ruta Pacífica de las Mujeres (2021).

Esse movimento é composto, na sua maioria, de mulheres agricultoras, indígenas, afrodescendentes, *raizales*⁶, jovens, *maiores*⁷, estudantes, profissionais, vítimas rurais, urbanas de bairros populares, rede de mulheres pelos direitos sexuais e reprodutivos, organizações ecológicas, entre outras diversas organizações.

La Ruta Pacífica de las Mujeres tem estabelecido, dentro das ações laborais, um campo primordial que se dá em torno da recuperação da memória como uma estratégia que pretende destacar as mesmas mulheres como o eixo central para recuperação e reconstrução da paz. Assim, será possível quebrar o silêncio para o qual as mulheres estavam relegadas historicamente, sobretudo aos efeitos negativos no marco do conflito armado colombiano. A sua realização coincide com um processo em que as mulheres, vítimas da violência exercida contra suas vidas e corpos, sejam colocadas no centro, assim como seus aportes, demandas e reivindicações para cada uma das mulheres que fazem parte deste movimento.

A procura da verdade e a memória das próprias experiências e sentimentos significa destruir a dor, contar como elas dizem, “com o espaço para nós contarmos a nossa verdade”, o que constitui um aporte para que se conheça as situações das mulheres como suporte das consequências da guerra contadas desde suas próprias experiências (RUTA PACÍFICA DE LAS MUJERES, 2021).

Dessa forma, o caráter construído de identidades políticas e sociais, a partir de representações individuais e coletivas, permitem reconhecer o caráter subjetivo das memórias e da sua construção social, as quais se tornam premissas para o desenvolvimento de um aparato metodológico com o qual empreender a construção da memória histórica e social no complexo cenário colombiano é um desafio para as mudanças e para o reconhecimento de outras vozes sobre os conflitos armados e sobre a violência. Nesse sentido, é possível comparar a construção da identidade, bem como seus símbolos extraídos da análise de suas ações e do exercício em conexão, com aqueles que de uma ou outra forma contribuem

⁶ “Raizal” é o nome próprio dos indivíduos que pertencem às comunidades afrodescendentes.

⁷ Mulheres idosas, representantes de suas comunidades e portadoras de tradição.

para a construção ou reconstrução da memória como processo de compreensão de indivíduos e grupos.

A *Ruta Pacífica de Las Mujeres* trabalha constantemente em favor de reconhecer a mulher como eixo central nas narrativas da memória. Nesse trabalho, são coletados milhares de depoimentos, cuja função é ser o fio que tece o tecido social rompido pela violência. No texto “*EL CAMINO DE VUELTA, de la memoria*”⁸, reúne-se as reflexões e experiências de quase mil mulheres vítimas de violência na Colômbia.

Os depoimentos dessas mulheres mostram a crueldade e a dor experimentada, não somente em seus corpos, mas também em sua subjetividade, sendo a violência simbólica a que mais deixou sua marca:

Quem disse que somos o sexo fraco?

Daqueles fatos horrendos que senti que tudo estava morrendo, não havia alternativa. Minha dignidade pisou... quão triste, onde chegamos? Hoje, lembrando dessas histórias, elas são fortes, muito mais dolorosas que as minhas. Uma mulher disse: minhas asas foram barradas; mas eles já começaram a crescer. Como você está certo, então não queremos, é nossa vez de polí-los e viver novamente. Outra disse que conta sua história para que sua filha possa conhecê-la e não corre o risco de uma repetição. Bem e o irreparável... que nos traz de volta aquela vida que paramos de viver porque pessoas sem nome decidiram se tornar vítimas (BERISTAIN *et al.*, 2015)⁹.

Como Hannah Arendt (2014) aponta, existem tempos históricos, raros períodos intermediários, em que o tempo é determinado tanto por coisas que não são mais e por coisas que ainda não são. Na história, esses intervalos mostraram em mais de uma ocasião que podem conter o momento da verdade. Mas há pelo menos duas verdades: uma factual e outra moral, a verdade das

⁸*EL CAMINO DE VUELTA, de la memoria*. Este documento está sob uma licença *Creative Commons*. É livremente permitido copiar, distribuir e comunicar publicamente este trabalho desde que a autoria seja reconhecida e não seja usada para fins comerciais.

⁹ Narrações de uma mulher, 35 anos de idade, Bogotá. Do texto original em espanhol, “*EL CAMINO DE VUELTA, de la memoria*”, do movimento *Ruta Pacífica de las Mujeres*.

narrativas que contam o que aconteceu, e a das narrativas que tentam explicar o porquê e por causa de quem. A primeira envolve um processo de investigação do passado e a publicação dos fatos, dos responsáveis e da memória das vítimas. A segunda requer todo um processo social, educacional e político para “calar” essa verdade, para assimilar essa memória que ajuda na prevenção, para a qual é necessária a participação da sociedade, igrejas, Organizações Não Governamentais (ONGs) e organizações sociais, nas quais as organizações de vítimas e de mulheres desempenham um papel central.

É difícil perdoar quando você tem que viver no mesmo lugar onde as vítimas vivem e você tem que vê-las quase diariamente. Mas temos que tentar. Para muitos não é um processo fácil falar sobre reconciliação, embora reconheçam que é necessário. Trata-se de dar garantias aos direitos das vítimas e que a verdade é reconhecida (BERISTAIN *et al.*, 2015)¹⁰.

Como essas narrações, existem muitas na Colômbia, mulheres que de uma ou outra maneira vieram para a frente, superando as adversidades, deixando de lado a tristeza e a dor, apostando num futuro de paz e reconciliação.

Considerações finais

A memória é apenas uma ferramenta entre múltiplas que existem para nos permitir questionar sobre a realidade de uma sociedade cada vez mais desigual, de uma sociedade cada vez mais individualista. Os relatos e as experiências são apenas um passo para problematizarmos inúmeros cenários de análise.

Sociedades que transitam para a democracia geralmente apostam na implementação de políticas de recuperação da memória histórica. Nesses cenários, Estado, poder governamental e sociedade civil devem confrontar seu passado e, eventualmente, assumir a responsabilidade pelas violações dos direitos humanos.

¹⁰ Narrações de uma mulher, 48 anos de idade, Santander. Do texto original em espanhol, “EL CAMINO DE VUELTA, de la memoria”, do movimento Ruta Pacifica de las Mujeres.

Construir memória não é simplesmente encontrar soluções para os problemas históricos do passado. Construir memória é a maneira de nos perguntarmos: por que em um país como a Colômbia a violência tem sido enraizada deixando um traço de dor e sofrimento em cada um dos indivíduos afetados por este fenômeno?

Ricouer (2010) divide o problema da construção da memória em três dimensões distintas: o debate sobre a memória, a epistemologia das ciências históricas e a hermenêutica do *status* histórico. Para esclarecer essas questões, o autor traça um caminho em suas análises que fornece a figura dos interesses do historiador, das instituições e da sociedade em geral, mostrando como os interesses, as necessidades da história no indivíduo, a comunidade política e a comunidade profissional estão profundamente relacionadas na configuração do que queremos dizer com a história.

Construir memória não é buscar soluções, construir memória é a via para questionarmos por que em um país como Colômbia a violência tem se enraizado, sobretudo nas periferias, deixando rasgos de dor e sofrimento em cada um dos indivíduos afetados por esse fenômeno. Com a memória não se busca uma solução tática a partir da visibilidade de uma problemática; recorrer à memória abre caminhos para questionamentos sobre o que realmente está diante de nós. Nas palavras de Bauman (2000, p. 36): “não é propor soluções desproporcionadas aos problemas planejados, senão a capacidade para formular problemas novos para os quais não existe, ou não tem soluções ainda”.

Referências

- ARENT, H. **Conceitos Fundamentais**. Petrópolis: Editora Vozes, 2014.
- BACHELARD, G. **A formação do Espírito Científico**. Contribuição para uma psicanálise do conhecimento. Rio de Janeiro: Contraponto Editores, 2005.
- BAUMAN, Z. **La Cultura como Práxis**. Barcelona: Editorial Paidós, 2002.
- BERISTAIN *et al.* **El camino de Vuelta de la Memoria**. Ruta Pacífica de las mujeres: Colômbia, 2015. Disponível em: <https://www.rutapacifica.org.co/images/libros/EL%20CAMINO%20DE%20VUELTA%20de%20la%20memoria.pdf>. Acesso em: 20 de dez. 2020.
- BOURDIEU, P. WACQUANT, L. **Una Ivitación a la Sociología Reflexiva**. Paris: Siglo XXI Editores, 1998.

CENTRO NACIONAL DE MEMORIA HISTORICA DA COLOMBIA. **La Dominación Masculina**. Barcelona: Editora Anagrama, 1998-2000. Disponível em: <https://www.centrodememoriahistorica.gov.co/micrositios/informeGeneral/estadisticas.html>. Acesso em: 20 dez. 2020.

FAZENDA, I.; TAVARES, D; GODOY, H. **Interdisciplinaridade na Pesquisa Científica**. Campinas: Papyrus, 2015.

FOUCAULT, M. **Microfísica Do Poder**. São Paulo: Editora Paz e Terra Ltda., 2014.

HALBWACHS, M. **La memória colectiva**. Prensas Universitarias de Zaragoza. Zaragoza: España, 2004.

MORIN, E. **Introdução ao pensamento complexo**. São Paulo: Editora Meridional LTDA, 2005.

RICOUER, P. **Time and narrative**. vol. 3. Chicago: University of Chicago Press, 2010.

Uso do território e processos socioespaciais

Cristiano da Silva Paiva¹

Introdução

A intenção deste texto é apresentar os processos que derivam dos usos do território. Buscando teóricos nacionais e adaptações de outros estudos sobre a realidade brasileira, foram tecidas críticas às formas de pensamento e organização dadas ao espaço urbano brasileiro. Como exemplo, a análise da identidade de modernidade de certos lugares e espaços eleitos em seu seio, a qual contrasta com enormes territórios de pobreza e com uma fraca, ou nenhuma, disposição política de fazer com que a totalidade urbana assimile essas modernizações.

Para a análise, estão presentes categorias como: Formação Socioespacial², Território Usado³ e Circuitos Superior e Inferior⁴. Este texto busca refletir sobre a capacidade que a ciência geográfica tem, por meio desses conceitos, de dar conta das questões desta contemporaneidade e, conseqüentemente, atualizar sua epistemologia, seu método e metodologias.

De acordo com Souza (2019, p. 15), “hoje lidamos com processos, com formações territoriais”. Ainda conforme a autora,

¹ Mestre em Geografia pela Universidade Federal do Amazonas (UFAM). Membro do Núcleo de Estudos e Pesquisas das Cidades da Amazônia Brasileira (NE-PECAB). Pesquisador na área de Planejamento Urbano e Territorial. E-mail: cristianoipaiva1@hotmail.com

² Para Santos (1977), a categoria de FSE, como teoria e método, pretende estudar dialeticamente a sociedade e o espaço. Sua utilização implicou na compreensão ontológica do espaço, do tempo e sua manifestação mediante as relações sociais no uso do território.

³ Para Santos (1994), é o uso do território, e não o território em si mesmo, que faz dele objeto da análise social. De acordo com o autor, o território usado é o elemento-chave para as análises das transformações relativas ao tempo e ao espaço.

⁴ Santos (2008) divide a economia urbana em dois circuitos: o circuito superior, fruto da modernização tecnológica e, ainda que errôneo, dispõe de planejamento, e o circuito inferior, reservado para as populações pobres, sendo territórios de concentração de pobreza, segregação espacial e exclusão social.

“o espaço não se produz, o que se produz é o uso do território historicamente determinado, materializado visivelmente pelas paisagens no que tange à produção do conhecimento e da prática política”, ou seja, o espaço geográfico se historiciza pelo uso do território. Souza (2019, p. 16) entende que o uso do território:

[...] é resultado de práticas sociais, que no capitalismo têm sido entendidas como relações entre classes sociais, clara e nitidamente expressas pelas paisagens. Esse uso do território – e é bom lembrar que, exatamente por isso, o território para a Geografia só existe quando usado, praticado, historicizado, pois produto – esse uso – de relações sociais que determinam as paisagens urbanas e agrícolas, e não mais rurais e urbanas, ou cidade e campo.

Uma reflexão sobre a formação socioespacial é vista aqui como essencial para a compreensão de uma teoria do espaço na Geografia e, conseqüentemente, das questões relativas ao uso do território.

Para Santos (1994, p. 15), “é o uso do território, e não o território em si mesmo, que faz dele objeto da análise social”. De acordo com o autor, o território usado é o elemento-chave para as análises das transformações relativas ao tempo e ao espaço. Turra (2017, p. 389) complementa observando que “a formação social é a condição de realização, sempre relativa ao lugar, da História e, em idêntico sentido, do modo de produção”. Essas frases revelam que, através do tempo, é possível analisar os processos sociais que não são diferentes das formas herdadas e, por meio da sua reconstrução, o território e sua realidade podem ser entendidos. Esta será a intencionalidade dos tópicos ao longo deste texto ao, resumidamente, reconstruir os processos históricos de formação do território brasileiro.

Formação socioespacial e processos históricos

Os processos e formas socioespaciais, segundo Vasconcelos (2013, p. 18), “são originários das mudanças atuais sobrepostas às inércias do passado”. Neste tópico, mais do que se ater apenas aos

conceitos, a ideia é focar nas causas e consequências resultantes dos processos históricos que culminaram na atual forma das cidades brasileiras, presente no cotidiano das pessoas que nela habitam.

Para Maricato (2001, p. 23), a “tragédia urbana” tem suas raízes muito firmes em cinco séculos de formação da sociedade brasileira, em especial a partir da privatização da terra em 1850 e da emergência do trabalho livre de 1888. Grande parte da formação socioespacial brasileira foi marcada pela ausência de políticas urbanas que estabelecessem procedimentos a serem seguidos na elaboração de processos de planejamento, bem como que regulassem a aplicação dos instrumentos de gestão do solo urbano, socialmente mais justos.

As características presentes na formação social brasileira que ganham destaque na gestão urbana são: o clientelismo, o patrimonialismo, a prevalência dos privilégios, desprestígio do trabalho intelectual, retórica que contraria a prática etc. Dessa forma, segundo Pequeno (2008), a trajetória é marcada pela desordem, pela disparidade socioespacial, ficando as cidades, salvo algumas exceções, à mercê das ações de especuladores imobiliários, que muitas vezes atreladas ao Estado otimizaram retornos de investimentos, promovendo a deterioração do ambiente urbano.

A partir desse momento, começa-se a operacionalizar a elaboração de grandes projetos de intervenção mediante um urbanismo hegemônico com grande ação do Estado, regulamentando edificações, conjuntos habitacionais, normas para a abertura de novos bairros, buscando “melhores condições sanitárias” nas cidades. Conforme Alvarez (2013), sem questionar suas maiores finalidades e sentido social, tais normas conferem à desapropriação um sentido de legalidade, consolidando o discurso ideológico e substituindo bairros e moradias populares por praças e edificações de maior valor.

Os próximos tópicos almejam fazer uma breve periodização dos eventos que culminaram nos processos socioespaciais que se busca apresentar neste trabalho. Optou-se por uma leitura das mudanças no espaço-tempo por meio da formação socioespacial de Santos (1977), descrita e periodizada por Holanda (2007) e Paiva (2019), na qual os autores buscaram revelar, entre outros aspectos, as emanções múltiplas do circuito superior das grandes empresas

e o circuito inferior, baseados na luta pela sobrevivência, presente sobretudo nas cidades de países em desenvolvimento.

O grande estado socialmente ausente (1960-1990)

Segundo Kowarick (1979), nas décadas de 60 a 70, durante o período militar, acentuou-se o processo de criação de “cidades dormitórios”, verdadeiros acampamentos desprovidos de infraestrutura, transformando assim o sistema de transportes que, segundo o autor, é “elemento básico na reprodução da força de trabalho”, em um dos problemas mais cruciais.

O transporte coletivo, que deveria servir ao deslocamento da população operária, converte-se em instrumento dos interesses das classes privilegiadas que, conforme Kowarick (1979), forçam os pobres a um intenso processo de rotação urbana por intermédio da especulação imobiliária e não somente nos territórios elitizados:

Ela se apresenta também com intenso vigor dentro das próprias áreas centrais, quando zonas estagnadas ou decadentes recebem investimentos em serviços ou infraestruturas básicas. O surgimento de uma rodovia, ou vias expressas, a canalização de um simples córrego, enfim, uma melhoria urbana de qualquer tipo, repercute imediatamente nos preços dos terrenos. Neste sentido talvez o exemplo mais flagrante e recente seja o que ocorre com as áreas contíguas ao trajeto presente e futuro do metrô (KOWARICK, 1979, p. 37).

Esse constante processo de expulsão e limpeza das cidades – expulsão-fixação – (KOWARICK, 1979), conseqüentemente pela explosão dos preços dos terrenos, leva a população das classes mais pobres para as periferias, onde, distante dos locais de trabalho, avolumam-se barracos e casas precárias. A circulação de cidades com perfil horizontalizado tende a ser mais dificultosa, cara e demorada. O ônus dessa realidade recai sobre os moradores da periferia, que são obrigados a dedicar parte do dia e dos rendimentos mensais ao transporte.

As décadas de 80 e 90 representam anos fundamentais para a análise aqui pretendida. É o momento que se acentua a “tragédia

urbana”, já citada neste texto, devido ao que ficou conhecido como “décadas perdidas”. Esse período foi marcado por uma queda significativa do crescimento do país, recuo do Estado por políticas de inspiração neoliberais inspiradas nos relatórios do Fundo Monetário Internacional (FMI) e Banco Mundial, tendo como consequência a acentuação da pobreza e a concentração de renda em uma sociedade que, segundo Maricato (2001), é histórica e tradicionalmente desigual.

Para Souza (2017), após mais de vinte anos de ditadura e de aprofundamento da já abissal desigualdade brasileira, desenvolveu-se no país um modelo econômico e social que beneficiou unicamente o que o autor chama de “a elite do dinheiro”, que ganhou novos parceiros internacionais na exploração de um mercado interno de pouca produtividade.

Conforme Davis (2006, p. 156), 80-90 é o “*big bang* da pobreza”, devido às imposições econômicas do Fundo Monetário Internacional e do Banco Mundial. Como sugestão dos planos: políticas de desregulamentação agrícola e “descampesinação” e melhoria das favelas ao invés de sua substituição e desaparecimento do Estado local que, segundo Davis (2006, p. 167), conceituou o setor público como “simples capacitador do mercado”. Ao atribuir o recuo do Estado ao aumento da pobreza e da desigualdade social nas décadas de 1980 e 1990, o relatório do FMI revela um olhar sobre o território absolutamente pautado no mercado, desconsiderando o conteúdo social que define o espaço em sua forma – conteúdo.

Para Santos (1999), o poder sobre o território passa para as mãos das grandes empresas, sendo sua gestão cada vez menos possível pelas instâncias políticas e mais pelas instâncias econômicas. Com a economia se realizando por meio da política, é a política exercida pelos agentes econômicos hegemônicos que ocupa uma posição central.

Pobreza urbana e processos socioespaciais

Santos (1979) alerta para o problema de definir o que é pobreza, que na maioria dos estudos são apresentações e definições estatísticas, levando em conta apenas critérios econômicos e de renda. Conforme Santos (1979, p. 10):

[...] um indivíduo não é mais pobre ou menos pobre porque consome um pouco menos ou um pouco mais. A definição de pobreza deve ir além dessa pesquisa estatística para situar o homem na sociedade global à qual pertence, porquanto a pobreza não é apenas uma categoria econômica, mas também uma categoria política acima de tudo. Estamos lidando com um problema social.

Na geografia, a particularidade dos estudos da pobreza envolve uma leitura do problema a partir do espaço geográfico, ou seja, como o fenômeno é produzido e como ele se materializa no território. No Brasil, a pobreza urbana se manifesta praticamente em todas as regiões e em todas as cidades, diferindo, como é claro, a partir de contextos regionais e locais. No entanto, o processo de intensificação da carência e da escassez no meio urbano parece estar ligado, no caso brasileiro, à rápida urbanização do território e à forma desigual com que parcelas significativas da sociedade se apropriaram, de um modo também desigual, da riqueza gerada no país.

Conforme Kovarick (1979), a periferia, a favela e os cortiços, como fórmula de reproduzir a força de trabalho, são consequência direta do tipo de desenvolvimento econômico que se processou na sociedade brasileira. Todos esses tipos de alojamento expressam a precariedade dos salários.

Para além da simplicidade da pobreza a essas populações, utilizando Xiberras (1996), está a exclusão, a rejeição geográfica (gueto), material (pobreza) e fisicamente (racismo), uma noção ligada à configuração do espaço social. A própria origem da palavra “favela”, traduzida do “*slum*”, em 1812, já remete ao sinônimo de marginalidade ligado ao conceito de *racket*, “esteliomato” ou “comércio criminoso” e, segundo Davis (2006), em 1840, os pobres já moravam em *slums*, em vez de praticá-los. De acordo com Souza (1996), no Brasil, as favelas são sinônimos de “território do crime”, comumente associadas ao tráfico de drogas e locais de guerras entre facções. Entretanto, as favelas brasileiras são apenas mais um dos reflexos da heterogeneidade do território.

A seletividade socioespacial é a noção mais recente e interessante para descrever o processo de divisão das cidades brasileiras. Para Santos (1990), por um lado busca-se isolar os pobres, transfor-

mando a cidade em um conjunto de guetos que, por outro lado, estão justapostos a partes isoladas de riquezas no seio urbano.

Os usos dos lugares são diferentes, dependentes das oportunidades oferecidas ao funcionamento vindo do mundo, onde determinações endógenas variadas ajudam a torná-los espaços seletivos ou não. Conforme Paiva (2019), a seletividade espacial cria ilhas de prosperidade, sem comprometimento com crescimento futuro das cidades e da população, o resultado é o afastamento dos menos favorecidos às ofertas de emprego e renda, o que torna os demais lugares espaços de pobreza com deslocamentos precários e demorados.

Grande parte das cidades brasileiras é construída informalmente, à margem da legislação urbanística e até da legislação de propriedade, e o mercado residencial formal abrange menos da metade da população em nossas metrópoles. Para Maricato (2008, p. 30):

O Estado não controla a totalidade do uso e da ocupação do solo e nem oferece alternativas habitacionais legais. Uma parcela da cidade, aquela que se dirige à maior parte da população e evidentemente às parcelas de rendas mais baixas, é resultado da compra e venda de loteamentos ilegais ou simplesmente da invasão de terras.

Dessa forma, as favelas terminam por constituir a forma de moradia de grande parte da população metropolitana. Davis (2006, p. 41) propõe um modelo que racionaliza os tipos específicos de ocupação e assentamento local, conforme o quadro 01.

Quadro 01 – Classificação das favelas

Áreas centrais	Áreas periféricas
Formal	
Cortiços	Aluguel particular
Moradias públicas para aluguel	Moradias públicas para aluguel
Pensões, hospedarias, abrigos	
Informal	
Ocupações (com ou sem autorização)	Loteamentos clandestinos
Moradores de rua	Ocupações (com ou sem autorização)

Fonte: Adaptado de Davis (2006).

Nessa configuração, o principal fator de influência são as condições financeiras em que seja possível ou não pagar aluguel perto das principais concentrações de emprego. Os problemas urbanos, entre os quais a própria favela, devem ser entendidos no âmbito dos processos socioeconômicos e políticos que determinam a formação espacial de uma cidade. A maioria dos pobres urbanos, segundo Davis (2006), não mora mais em bairros pobres do centro da cidade. Ainda de acordo com Davis (2006, p. 111):

[...] os pobres temem os eventos internacionais de alto nível – conferências, visitas de dignitários, eventos esportivos, concursos de beleza e festivais internacionais -, que levam as autoridades a iniciar encruzilhadas de limpeza da cidade: os favelados sabem que são a “sujeira” ou “praga” que seus governos preferem que o mundo não veja.

Os resultados dessas ações são governos buscando melhorar a paisagem mediante a demolição das favelas e despejando da cidade os seus moradores. Práticas essas que, conforme Souza (2013), colaboram para gerar ou reforçar um quadro de segregação residencial. Ainda para o autor, é muito comum esses processos serem nomeados enquanto “pressupostos operacionais”, com discursos ideológicos e de persuasão que são absorvidos enquanto processos de “revitalização” e “regeneração”. Um dos seus efeitos nesse sentido é a gentrificação de áreas.

De acordo com Souza (2013, p. 133), a palavra gentrificação “vem do inglês *gentry*, que significa baixa nobreza, isto é, ‘notabilização’ ou elitização espacial, é originária do Reino Unido, mas foi a partir dos EUA que ela se notabilizou”. Independentemente do uso do termo, ele se caracteriza pelo processo de transformação de centros urbanos, advindos da mudança dos grupos sociais ali existentes, de onde sai a comunidade de baixa renda e entram moradores das camadas mais ricas. Esse processo é decorrente da revitalização urbana em que espaços, até então abandonados, passam a ser vistos com potencial por determinados grupos sociais e econômicos, fazendo com que haja aumento do custo de vida no bairro e, por consequência, seus moradores tradicionais sejam afastados.

Nas cidades brasileiras, os centros históricos estão em fase de degradação, com prédios abandonados e poucos habitantes, em

sua maioria de baixa renda, que moram ali há muitos anos e pagam um aluguel baixo. Maricato (2001, p. 138) ressalta que:

Os bairros centrais apresentam significativa ociosidade em sua infraestrutura nos horários não comerciais. A ausência de moradores se reflete também no abandono da área à noite e aos fins de semana. Do ponto de vista da acessibilidade, os centros são, em geral, as áreas mais bem servidas de transportes públicos.

Dessa forma, apesar de estarem servidos por uma infraestrutura excepcional em relação às demais regiões da média das cidades, os centros passaram a sofrer um significativo esvaziamento, ao mesmo tempo que as periferias tenderam a crescer, pesando assim na infraestrutura. Entretanto, por motivos turísticos e políticos, com investimentos dos governos locais, inicia-se um processo de revitalização dos espaços, e os bairros se valorizam, atraindo turistas e moradores com renda mais alta. Em decorrência disso, sobem os aluguéis, o comércio local se torna mais caro e, como resultado, os antigos moradores já não têm mais condições financeiras de ficarem ali.

Davis (2006, p. 114) critica esse processo, exemplificando as mudanças e substituições que ocorrem em detrimento dos “bairros tradicionais e dos prédios históricos, a lavagem do dinheiro financia arranha-céus de vidro e concreto (‘narcoarquitetura’), hotéis para turistas com moeda forte e extravagantes condomínios-pagodes”. Para Rodrigues (2013), as práticas e conflitos, com a ideia de violência, estão sempre ligados um ao outro. Ainda conforme a autora, “o violento é sempre o outro, aquele a quem aplicamos a designação, em especial aos pobres” (RODRIGUES, 2013, p. 151). Daí a noção já abordada a respeito da origem da palavra inglesa “*slums*”, que na sua gênese já está associada à ideia de marginalidade.

Esses efeitos, com o pressuposto também da segurança, geram a “arquitetura do medo”, de Ellin (1997), pelos quais a paisagem urbana é moldada em decorrência do medo na sociedade contemporânea, como se pode ver nos sistemas de segurança, que fazem parte do desenho de casas, e nos condomínios residenciais fechados, verticais ou horizontais, com sistemas de vias e espaços comunitários, porém, privativos e segregados.

Os condomínios fechados e os loteamentos murados são mais uma forma de produzir e reproduzir a cidade dividida, produtos da força imobiliária calcada na propriedade privada. Segundo Rodrigues (2013, p. 151), “os promotores imobiliários divulgam a ideia de que a violência e a incivilidade estão extramuros”. No Brasil, o mais famoso desse modelo de cidade periférica, motorizada e americanizada, é o Alphaville, uma cidade particular e completa que, de acordo com Davis (2006, p. 123), funciona “com um grande complexo de escritórios, um shopping center de alto nível e áreas residenciais cercadas, tudo defendido por mais de oitocentos seguranças”. Assim, a arquitetura do medo separa e isola frações de classes nessas parcelas do espaço urbano, criando lugares em que, para Rodrigues (2013), os iguais se protegem dos desiguais.

Caldeira (1997, p. 166) observa que “para atingir seus objetivos de isolamento, distanciamento e exclusão, os enclaves fortificados utilizam-se de alguns instrumentos de desenho que são, na verdade, instrumentos do planejamento urbano e da arquitetura modernistas”. Cada empreendimento é separado do outro e a cidade não é pensada em sua totalidade. Ainda segundo Caldeira (1997, p. 174):

Nas cidades em que os enclaves fortificados produzem segregação espacial tornam-se explícitas as desigualdades sociais. Nessas cidades, as interações cotidianas entre habitantes de diferentes grupos sociais diminuem substantivamente e os encontros públicos ocorrem principalmente em espaços protegidos e entre grupos relativamente homogêneos. O próprio tipo de espaço vai contribuindo para que os encontros públicos sejam marcados por seletividade e separação. Na materialidade dos espaços segregados, na construção de muros e fachadas defensivas, nas grades ao redor dos parques, mas também nas trajetórias cotidianas das pessoas nesses espaços, no seu uso do transporte coletivo, no seu modo de andar nas ruas e parques, no hábito de fechar os vidros dos carros ao se aproximar de semáforos ou de atravessar a rua ao avistar um grupo de sem-teto, fronteiras sociais vão sendo rigidamente construídas.

Esses processos revelam o que Bauman (2009, p. 27) distingue como dois tipos de cidadãos do mundo globalizado: “As pessoas

da primeira fila”, que não se identificam com o lugar onde moram, à medida que seus interesses estão em outros locais. Nesse caso, supõe-se que não adquiriram pela cidade em que moram nenhum interesse, a não ser: “serem deixadas em paz, livres para se dedicar completamente aos próprios entretenimentos e para garantir os serviços indispensáveis (não importa como sejam definidos) às necessidades e confortos de sua vida cotidiana”. O outro tipo se trata dos “cidadãos da última fila” que “estão fora das redes mundiais de comunicação com as quais as pessoas da primeira fila vivem conectadas e com as quais sintonizam suas próprias vidas”. Os cidadãos da última fila estão “condenados a permanecer no lugar”.

Para concluir este tópico, os quadros abaixo buscam resumir e exemplificar toda a abordagem conceitual utilizada, pois, conforme Vasconcelos (2013), na análise dos processos e formas socioespaciais pode haver sobreposições, tendo em vista que as formas espaciais semelhantes podem ser resultado de processos diferenciados.

Quadro 02 – Noções ligadas aos espaços

Noções Ligadas aos espaços		
Conceito	Descrição	Exemplificação
Diferenciação socioespacial	As diferenciações socioespaciais podem ser vistas de um avião; são espaços heterogêneos em que a diferenciação não exclui as relações entre as partes.	Favelas e bairros de alto padrão.
Desigualdade socioespacial	As desigualdades sociais podem ser refletidas no espaço ou podem ser “escondidas”. Nas sociedades onde o papel do Estado é mais atuante, as desigualdades espaciais diminuem, mas não desaparecem.	—

Noções Ligadas aos espaços		
Conceito	Descrição	Exemplificação
Justaposição	A justaposição corresponde ao caso da proximidade espacial com uma enorme distância social. Seria uma forma semelhante à que ocorre na desigualdade socioespacial, na escala de um bairro ou de uma rua.	Salvador (BA), onde prédios de luxo defronte ou ao lado de casas modestas.
Separação	A separação é a forma radical de divisão do espaço urbano com muros ou outros obstáculos, visando separar diferentes comunidades.	Muros da Palestina, fronteira entre as Coreias. No Brasil, embora não realizado, já houve a intenção de se construir um muro cercando a favela da Rocinha.
Dispersão urbana	A dispersão é a formação de novas fronteiras para além dos subúrbios e fuga dos centros por valorização	Implantação de <i>Alphavilles</i> e atração de bairros populares em sua proximidade.
Cidade dividida	A noção de divisão em partes refere-se à divisão do espaço urbano em distritos, que pode ser representado de forma semelhante ao modelo setorial de Hoyt. É dividida em partes afluentes, áreas gentrificadas, bairros de classe trabalhadora e áreas abandonadas.	Áreas históricas, áreas decadentes, bairros residenciais afluentes, condomínios e loteamentos fechados, bairros de trabalhadores, conjuntos habitacionais, loteamentos periféricos precários, favelas etc.
Cidade fragmentada	Noção utilizada para descrever a heterogeneidade das cidades atuais, sobretudo nos países pobres e “emergentes”. Ela aparece como um contraponto ao processo de globalização. Corresponde a uma mistura de usos desconectados, mal articulados pelas infraestruturas de transporte. Ela é produzida em parte pela ação (ou inação) do Estado, do mercado imobiliário e, sobretudo, pela ação da população pobre.	Fechamento de loteamentos e condomínios, fechamento de favelas por grupos do tráfico de drogas, abandono de espaços públicos.

Fonte: Adaptado de Vasconcelos (2013).

Quadro 03 – Noções ligadas aos indivíduos

Noções ligadas aos indivíduos		
Conceito	Descrição	Exemplificação
Exclusão espacial	A exclusão: rejeitados geográfica (gueto), material (pobreza) e fisicamente (racismo). Uma noção ligada à configuração do espaço social.	O processo de erradicação de favelas e a expulsão de seus habitantes.
Inclusão espacial	A inclusão é o processo oposto da exclusão, não necessariamente visível nas formas espaciais.	A implementação de conjuntos habitacionais de pequenas dimensões inseridos em bairros de renda mais elevada em Curitiba. Ou uma política de transportes eficiente ligando as áreas periféricas às áreas centrais.
Segregação socioespacial	A segregação é um conceito polisêmico e complexo. Implica esforço de antes; reconhecer os diferentes processos que envolvem a formação socioespacial das cidades. O processo de segregação se articula ao processo contemporâneo e mais complexo de fragmentação socioespacial.	<i>Alphaville</i> e, por vezes, iniciativas do programa Minha Casa Minha Vida.
Invasão ou ocupação	A invasão, ou ocupação, se caracteriza pela apropriação ilegal das terras públicas, privadas e edifícios, sobretudo aqueles com disputas judiciais.	Loteamentos irregulares em áreas de preservação, mercado de casas históricas abandonadas.
Periferização	Frequentemente confundida como sinônimo de exclusão ou pobreza. Entretanto, a população da periferia apenas ocupa o espaço que o Estado tolera ou permite implantações fora das normas oficiais, ou mesmo irregulares, em áreas que não interessam ao mercado imobiliário.	--

Noções ligadas aos indivíduos		
Conceito	Descrição	Exemplificação
Abandono de áreas	São áreas relegadas, sobretudo pelo Estado. Lugares da cidade não visitados, desconhecidos e percebidos como perigosos. Em parte, devido à ilegalidade das ocupações, o Estado não se sente obrigado a investir nestas como nas demais partes da cidade. Por outro lado, o difícil acesso a essas áreas também dificulta a ação do Estado.	—

Fonte: Adaptado de Vasconcelos (2016).

Considerações finais

Como é possível perceber, mediante a análise dos usos do território, atrelada a uma breve discussão sobre a formação socioespacial, evidenciou-se a inequidade do processo de desenvolvimento do país, a má distribuição da renda e a desigualdade da sociedade brasileira traduzidas no espaço urbano em situações diversas, entre elas na ausência da cidadania. Cria-se uma dualidade urbana: a cidade formal, recebedora dos benefícios da urbanização e do desenvolvimento e em oposição à cidade informal, com uma quase inexistente infraestrutura urbana, serviços básicos como rede de esgoto, coleta de lixo e abastecimento de água e precário transporte público.

Conforme Souza (2019), o enfraquecimento da epistemologia decorre de praticar a Geografia, baseado sempre em autores estrangeiros. Ainda segundo Souza (2019, p. 15), “hoje, isso não se justifica mais, tendo em vista o alto uso de teóricos como Lefebvre e Harvey”, pois, para autora, seus pensamentos dizem respeito às suas vivências, às suas culturas, com a história de seu povo, que nada tem a ver com as nossas. Dessas utilizações decorrem as contradições de referência ao uso do espaço no Brasil, argumentando a lógica da “produção do espaço”, sustentada pelo avassalador processo de colonialismo cultural a que somos ainda submetidos.

Enfim, esses processos espaciais revelam a lógica da cidade dispersa, dividida, fragmentada, exclusiva, que segrega, gentrifica

e periferiza, à medida que a ausência do Estado e o abandono de áreas dá espaço às políticas liberais de controle do território pelos agentes modeladores do espaço, acirrando as desigualdades socioespaciais em um país histórica e tradicionalmente desigual. A intenção deste texto é demonstrar que esses processos costumam agir enquanto forma de extorquir as camadas populares no acesso aos serviços de consumo coletivo. Extorsão que, em seu pleno sentido, conforme Kovarick (1979), significa tirar ou impedir algo de alguém que, por alguma razão de caráter social, tenha direito.

Referências

- ALVAREZ, I. P. A Segregação Como Conteúdo da Produção do Espaço Urbano. *In*: VASCONCELOS, P. A.; CORRÊA, R. L; PINTAUDI, S. M. (orgs.). **A Cidade Contemporânea: Segregação Espacial**. São Paulo: Contexto, 2013.
- BAUMAN, Z. **Confiança e Medo na Cidade**. Tradução: Eliana Aguiar. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 2009.
- CALDEIRA, T. P. R. Enclaves Fortificados: A Nova Segregação Urbana. **Novos Estudos. CEBRAP**, n.º 47, p. 155-176, mar., 1997.
- DAVIS, M. **Planeta Favela**. São Paulo: Boitempo, 2006.
- ELLIN, N. **Architecture of Fear**. Princeton: Princeton Architectural Press, 1997. Disponível em: www.usp.br/fau/deprojeto/labhab/index.html. Acesso em: 21 nov. 2018.
- HOLANDA, V. C. C. **Modernizações e Espaços Seletivos no Nordeste brasileiro**. Sobral: Conexão Lugar/Mundo. 2007. 254p. Tese (Doutorado em Filosofia), Departamento de Geografia, Faculdade de Filosofia, Letras e Ciências Sociais, Universidade de São Paulo, São Paulo, 2007.
- KOWARICK, L. **Espoliação Urbana**. São Paulo: Paz e Terra, 1979.
- MARICATO, E. A Política Habitacional de FHC. **Revista Praga**, São Paulo, Hucitec, n. 6, set., 1998.
- MARICATO, E. **Enfrentando desafios**. São Paulo: FAUUSP, 1997.
- MARICATO, E. **Brasil, cidades: Alternativas para a crise urbana**. Petrópolis: Vozes, 2001.
- PAIVA, C. S. **Análise da distribuição espacial dos bairros de moradia dos estudantes de graduação da UFAM, modos de transporte e impactos sobre a duração das viagens para acesso ao Campus**. 2019. 205 f. Dissertação (Mestrado em Geografia), Departamento de Geografia, Instituto de Filosofia, Ciências Humanas e Sociais, Universidade Federal do Amazonas, Manaus. Disponível em: <https://tede.ufam.edu.br/handle/tede/7446>. Acesso em: 28 nov. 2019.

- PEQUENO, R. Políticas habitacionais, favelização e desigualdades socioespaciais nas cidades brasileiras: transformações e tendências. Diez años de cambios en el Mundo, en la Geografía y en las Ciencias Sociales, 1999-2008. *In: Coloquio Internacional de Geocrítica*, 10, Barcelona. **Anais** [...]. Barcelona: Universidad de Barcelona, 2008. Disponível em: <http://www.ub.es/geocrit/-xcol/275.htm>. Acesso: 20 dez. 2020.
- RODRIGUES, A. M. Loteamentos Murados e Condomínios Fechados: Propriedade Fundiária Urbana e Segregação Socioespacial. *In: VASCONCELOS, P. A.; CORRÊA, R. L; PINTAUDI, S. M. (orgs.). A Cidade Contemporânea: Segregação Espacial*. São Paulo: Contexto, 2013.
- SANTOS, M. As cidadanias mutiladas. *In: LERNER, J. (ed.). O preconceito*. São Paulo: Imprensa Oficial Do Estado, 1996/1997.
- SANTOS, M. Sociedade e espaço: a formação social como teoria e como método. **Boletim Paulista de Geografia**, n.º 54, jun., p. 81-100, 1977.
- SANTOS, M. **A natureza do espaço**. São Paulo. Editora: Edusp, 2008.
- SANTOS, M. **A Pobreza Urbana**. 2 ed. São Paulo: HUCITEC-UFPE, 1979.
- SANTOS, M. **Metrópole corporativa fragmentada: o caso de São Paulo**. São Paulo: Nobel, 1990.
- SANTOS, M. O retorno do território. *In: SANTOS, M. et al. (orgs.) Território: globalização e fragmentação*. São Paulo: Hucitec – Anpur, 1994.
- SANTOS, M. O território e o saber local: algumas categorias de análise. *In: Cadernos IPPUR*, ano XIII, n.º 2, p. 15-26, ago./dez., 1999.
- SANTOS, M. **Da totalidade ao Lugar**. São Paulo: Edusp, 2012;
- SOUZA, J. **A Elite do Atraso: da escravidão à Lava Jato**. São Paulo: Editora Leya, 2017.
- SOUZA, M. A. A tal Cidade Média sempre foi execrada por mim, pelo direito que tenho de fazê-lo no Brasil, pois criei o monstro! ENTREVISTA COM A DRA. MARIA ADELIA SOUZA. [Entrevista concedida a] NEGRI, S. S.; SANTOS, J. W. M. C. **Terra Plural**, Ponta Grossa, v. 13, n. 3, p.12-25, nov. 2019. Disponível em: <https://www.revistas2.uepg.br/index.php/tp/article/view/13798/209209212621>. Acesso em: 28 nov. 2019.
- SOUZA, M. L. de. Semântica Urbana e Segregação: Disputa Simbólica e Embates Políticos na Cidade “Empresarialista”. *In: VASCONCELOS, P. A.; CORRÊA, R. L; PINTAUDI, S. M. (orgs.). A Cidade Contemporânea: Segregação Espacial*. São Paulo: Contexto, 2013.
- SOUZA, M. L. de. As drogas e a “questão urbana” no Brasil. A dinâmica socioespacial nas cidades brasileiras sob a influência do tráfico de tóxicos. *In: CASTRO, Iná et al. (orgs.). Brasil: questões atuais da reorganização do território*. Rio de Janeiro: Bertrand Brasil, 1996.

TURRA, J. M. T. Formação Socioespacial, Território e seus Usos. *In*: SOUZA, M. A. A. (org.). **Território Brasileiro: usos e abusos**. Arapiraca: EDUNEAL, 2017.

VASCONCELOS, P. A. Contribuição para o Debate Sobre Processos e Formas Socioespaciais na Cidade. *In*: VASCONCELOS, P. A.; CORRÊA, R. L.; PINTAUDI, S. M. (orgs.). **A Cidade Contemporânea: Segregação Espacial**. São Paulo: Contexto, 2013.

XIBERRAS, M. **As teorias da exclusão para uma construção do imaginário do desvio**. Lisboa: Instituto Piaget, 1996.

PARTE III
CAPITAL IMATERIAL: PRODUÇÃO
E CIRCULAÇÃO DE SABERES

Colonialismo e decolonialismo: a América explorada e os programas de manutenção da criança na escola

Lucas Antonio Fávero¹
Emily Rayana da Cruz Ressel²

Introdução

Desafio significativo dos países em desenvolvimento, ou dos considerados de terceiro mundo, é garantir o acesso e a permanência das crianças e jovens na escola. O desenvolvimento só se efetiva com o avanço nesse setor, uma vez que, somente um país com educação de qualidade consegue desenvolver tecnologias que permitirão uma melhor qualidade de vida.

As constituições dos países sul-americanos buscaram garantir o acesso e a permanência de seus cidadãos na escola, ao menos no plano formal, mediante a obrigatoriedade da frequência escolar, como uma forma de assegurar o desenvolvimento e diminuir as desigualdades. Podemos constatar no Brasil que a Lei Maior (1988) obriga os pais a matricularem seus filhos e ainda penaliza os que não o fazem.

Os séculos de exploração, por parte das “potências” desenvolvidas, colocaram nações inteiras à margem da riqueza por elas mesmas produzidas. Esse período, que na história chamamos de mercantilismo, financiou as opulências e a industrialização europeia em detrimento de nações exploradas, saqueadas e escravizadas.

Na América Latina, têm-se exemplos de nações, como Cuba e Chile, que possuem indicadores educacionais considerados de países desenvolvidos. No entanto, ainda sofrem com a pobreza

¹ Mestre em Ciências Sociais pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Unioeste). Professor da rede municipal de ensino de Foz do Iguaçu - PR, desde 2014. E-mail: lukasafavero@hotmail.com.

² Bacharel em Direito pela Universidade Estadual do Oeste do Paraná (Unioeste). Especialista em Direito Constitucional pela Universidade Estácio de Sá. E-mail: emilyrayana95@gmail.com.

material. Por caminhos diferentes, Cuba conseguiu erradicar o analfabetismo, mesmo assim, o bloqueio econômico imposto pelos Estados Unidos impossibilitou seu desenvolvimento; por sua vez, o Chile vive uma grave crise causada pela segregação entre os formados em escolas públicas e os formados em instituições privadas (CAVIERNES; CIFUENTES, 2017).

O presente trabalho tem como objetivo analisar essas questões, de forma a identificar os programas sociais que se prestam a reduzir a pobreza e a elevar o nível de alfabetização e manutenção da vida escolar. Para atingir esse objetivo, utilizou-se o método dedutivo, por meio do levantamento de dados bibliográficos sobre os quais foram feitas algumas considerações.

Na primeira parte do trabalho, verifica-se como a exploração dos recursos naturais pelos colonizadores levou os países sul-americanos a uma forma diferente de economia na qual se valoriza o “ter”, acima de qualquer valor. A busca por metais preciosos desencadeou a destruição do modo de vida local e da relação com a natureza.

Na segunda parte, elenca-se uma série de medidas que estão sendo tomadas com a perspectiva de melhorar a qualidade de vida das pessoas e garantir de fato, e não apenas formalmente, a permanência das crianças em idade escolar nas instituições de ensino.

O outro e a pobreza na América Latina

A história da América foi escrita por mãos europeias, desde 1492, quando Cristóvão Colombo adentrou em terras onde hoje chamamos América, e, até os dias atuais, a dominação continua de diferentes formas. Galeano, em seu livro *Veias abertas da América Latina*, argumenta que a América só perdeu e continua perdendo com as políticas de ontem e de hoje baseadas na exploração de recursos naturais presentes na América do Sul, como: ouro, cobre, salitre, estanho e, atualmente, petróleo, café, milho, soja, entre outros.

Essa triste rotina dos séculos começou com o ouro e a prata, e seguiu com o açúcar, o tabaco, o guano, o salitre, o cobre, o estanho, a borracha, o cacau, a banana, o café, o petróleo... O

que nos legaram esses esplendores? Nem herança nem bonança. Jardins transformados em desertos, campos abandonados, montanhas esburacadas, águas estagnadas, longas caravanas de infelizes condenados à morte precoce e palácios vazios onde deambulam os fantasmas (GALEANO, 2012, p. 6).

A descoberta do ouro, da prata, do pau-brasil, o cultivo de cana-de-açúcar, nos diferentes períodos da colonização, que durou mais de trezentos anos, transportou para a Europa enormes riquezas, possibilitando o financiamento da Revolução Industrial nos países baixos (Bélgica principalmente) e na Inglaterra.

Segundo o autor, na América ficaram as trágicas lembranças do sofrimento de milhões de indígenas apropriados de suas terras e cultura, mortos pela pólvora, escravidão e pestes trazidas pelo “homem branco”. Outros milhões de africanos foram escravizados nas plantações, gerando lucro para uma pequena burguesia. Um contingente enorme de imigrantes (italianos, alemães, poloneses, japoneses) foram deixados empobrecidos em um continente repleto de riquezas.

Em sua obra, Galeano traz à tona a história de Potosí, uma das cidades mais ricas da história humana, transformada em uma das mais pobres pelas mãos dos colonizadores espanhóis, que não pouparam vidas para arrancar cada pedaço de prata.

A ganância levou os metais que para os povos originários não tinha valor econômico, uma vez que aqui eram utilizados para ornamentação, e o que de fato possuía valor eram os alimentos que a natureza lhes dava. Mas o apetite do explorador levou mais do que os metais, pois suscitou ações que refletiram diretamente no fim do conhecimento indígena regional, justificado por um “processo civilizador”.

Segundo Castro-Gomes (2005), a vinda do colonizador iniciou um processo de dominação cultural, subjugando os saberes dos povos originários, em nome de um conhecimento considerado superior e civilizado, o qual todos deveriam seguir, e ainda hoje, esse modelo europeu é considerado um exemplo.

Para os africanos, asiáticos e latino-americanos, o colonialismo não significou primariamente destruição e espoliação e sim, antes de mais nada, o começo do tortuoso mas inevitável cami-

nho em direção ao desenvolvimento e à modernização. Este é o imaginário colonial que tem sido reproduzido tradicionalmente pelas ciências sociais e pela filosofia em ambos os lados do Atlântico (CASTRO-GOMEZ, 2005, p. 90).

A descoberta do “outro” colocou em dúvida os conhecimentos europeus que se tinha até aquele momento e, sobretudo as afirmações consideradas imutáveis, como: a inexistência de outros continentes, a Terra ser plana e sobre o centro do Universo. Portanto, esses povos precisavam ser enquadrados em uma escala aceita pelo europeu católico.

O choque das civilizações possibilitou a afirmação da identidade dos povos da Europa, criando uma ideia de superioridade em relação aos povos “descobertos” na América. Essa superioridade era medida por padrões de vida do europeu, o qual possuía outros costumes e outra religião, outras formas de produzir, de se relacionar com a natureza e uma forma diferente de constituição familiar. Dessa forma, por não entender os costumes dos recém “descobertos”, delegou aos latino-americanos o papel de atrasados, intelectualmente descapacitados, em resumo: bárbaros – um pensamento que perdura ainda hoje.

O colonizado aparece assim como o “outro da razão”, o que justifica o exercício de um poder disciplinar por parte do colonizador. A maldade, a barbárie e a incontinência são marcas “identitárias” do colonizado, enquanto que a bondade, a civilização e a racionalidade são próprias do colonizador (CASTRO-GOMEZ, 2005, p. 91).

Seria impossível calcular todo conhecimento perdido com a destruição das civilizações que, para os padrões europeus, eram bárbaras. Os incas dominaram técnicas agrícolas avançadas para produzirem nas montanhas das Cordilheiras dos Andes. Os maias (apesar de na chegada dos espanhóis já existirem poucos) e os astecas foram povos que possuíam um modelo de Estado, tiveram modelos astronômicos, cidades, escolas etc.

O novo ciclo do capital, após a colonização, passou a exigir da América Latina novos modelos para seu mercado. Os campos deviam obedecer aos ditames dos conglomerados transnacionais.

A América Latina prestou-se então a produzir para alimentar bois, frangos e carros com a produção de etanol.

Galeno (2012) afirma que o novo ciclo econômico onde a América do Sul se insere serve aos novos interesses do capital. A produção de soja e milho em larga escala causa desmatamento e serve apenas para produzir ração para os animais. A destruição das florestas também serve para a criação de novos campos de pastagens para animais que serão vendidos ao exterior.

Agora é a vez da soja transgênica, dos falsos bosques da celulose e do novo cardápio dos automóveis, que já não comem apenas petróleo ou gás, mas também milho e cana-de-açúcar de imensas plantações. Dar de comer aos carros é mais importante do que dar de comer às pessoas. E outra vez voltam as glórias efêmeras, que ao som de suas trombetas nos anunciam grandes desgraças (GALEANO, 2012 p. 6).

A transgenia torna-se a regra nos latifúndios e nas pequenas propriedades. Seus efeitos ainda são pouco conhecidos e não considerados, uma vez que os maiores prejudicados são os mais pobres. A diversidade alimentar se perde a cada dia, e o controle da produção de sementes e pesticidas fica ao encargo de determinadas empresas que detêm o monopólio.

As florestas servem não para preservar os recursos naturais pelo bem da humanidade, mas para garantir matéria-prima às empresas estrangeiras. A produção de alimentos aumenta a cada ano, porém toda essa produção não chega às famílias mais pobres, ao contrário, gera milhões de miseráveis destituídos de suas terras, afetados por mudanças ambientais ou por não conseguirem ter renda para consumirem os produtos.

A região continua trabalhando como serviço, continua existindo para satisfazer as necessidades alheias, como fonte e reserva de petróleo e ferro, de cobre e carne, frutas e café, matérias-primas e alimentos, destinados aos países ricos que, consumindo-os, ganham muito mais do que ganha a América Latina ao produzi-los (GALEANO, 2012, p. 6).

O petróleo extraído da Venezuela não serve aos venezuelanos; quando se tenta, os governos são depostos, ou então surgem aqueles

“salvadores da pátria” com resquícios caudilhistas, que usam o poder ao seu interesse, justificando sua ditadura como necessária para estabilizar o país.

Exemplo mais claro de interferências internas para manutenção do *status quo* se traduziu nas ditaduras militares vividas pelos latino-americanos nas décadas de 1960 e seguintes. No Chile, de Salvador Allende, a tão sonhada reforma agrária, a universalização da educação, os programas habitacionais, foram interrompidos pelo golpe militar de Augusto Pinochet, que transformou o país em um laboratório do neoliberalismo (AGUILERA, 2015, p. 1475).

O Brasil vivia um período de esperanças com o governo de João Goulart, e acordou com o medo da bala, mediante a tomada do poder pelos generais, apoiados por setores da sociedade civil e, principalmente, pelo governo estadunidense.

O imperialismo se preocupa em manter os povos submissos e usa diversas armas ao seu alcance, entre elas, a mídia. A pobreza é combatida não na fonte do problema, e sim, com medidas paliativas como programas de transferência de renda.

Ball diz que a impunidade ainda é possível porque os pobres não podem desencadear a guerra mundial, mas o império se preocupa: incapaz de multiplicar os pães, faz o possível para suprimir os comensais. “Combata a pobreza, mate um mendigo”, grafitou um mestre do humor negro num muro de La Paz (GALEANO, 2012, p. 13).

No Brasil, a região Nordeste, onde se produziu muito açúcar e ajudou a enriquecer Portugal no período colonial, tornou-se uma das áreas mais pobres e dependentes de programas governamentais. A monocultura degradou o solo, condenando milhares de pessoas à pobreza e à dependência.

O Nordeste do Brasil é, na atualidade, a região mais subdesenvolvida do hemisfério ocidental. Gigantesco campo de concentração para 30 milhões de pessoas, hoje amarga a herança da monocultura do açúcar. De suas terras brotou o negócio mais lucrativo da economia agrícola colonial na América Latina. Atualmente, menos da quinta parte da zona

úmida de Pernambuco está dedicada ao cultivo da cana-de-açúcar, e o resto não é usado para nada: os donos dos grandes engenhos centrais, que são os maiores plantadores de cana, dão-se ao luxo do desperdício, mantendo improdutivos seus vastos latifúndios (GALEANO, 2012, p. 63).

Para Galeano, esse é o modo de operação do sistema capitalista. Explorar tudo que for possível de uma região e deixar as pessoas na miséria como se fossem descartáveis. Assim foi com o nordeste brasileiro e com toda a América do Sul. Destruíu-se a natureza e os saberes dos povos em nome de um ideal civilizador que, por fim, só serviu para justificar mais mortes e destruição em um ciclo vicioso em que o “outro” é sempre visto como atrasado.

A dominação ideológica por parte dos conceitos de Estado, criados a partir da Revolução Francesa, também cumpre um papel na jogada do capital financeiro. A criação de diversas disciplinas na tentativa de entender para governar, ou melhor, exercer o controle, faz parte do ideário de modernidade. As políticas dos Estados passam a ser justificadas pelas novas ciências.

A elaboração de um sistema abstrato de regras chamada “ciência” -como ideologicamente pensavam os pais fundadores da sociologia-, mas tinham consequências práticas na medida em que eram capazes de legitimar as políticas reguladoras do Estado (CASTRO-GOMEZ, 2005, p. 88).

A escrita das leis se tornou fundamental para governar a sociedade. O entendimento do que é civilizado passa pelo entendimento de regras sociais que, em tese, somente os países civilizados conhecem. O Estado legitima sua força de coerção por meio da lei, instrumento apoiado na ciência. “As ciências sociais ensinam quais as ‘leis’ que governam a economia, a sociedade, a política e a história. O Estado, por sua vez, define suas políticas governamentais a partir desta normatividade cientificamente legitimada” (CASTRO-GOMEZ, 2005, p. 88).

Na América, de uma forma geral, as culturas locais foram desprezadas em detrimento do saber do colonizador. A dominação, que era exercida pela força, possuía outra vertente que ficaria por séculos: a cultura.

As constituições posteriormente normatizaram e ajudaram a forjar os cidadãos, junto com os manuais de urbanidade e as gramáticas. Nas palavras de Castro-Gomez (2005, p. 88):

González Stephan identifica três práticas disciplinares que contribuíram para forjar os cidadãos latino-americanos do século XIX: as constituições, os manuais de urbanidade e as gramáticas do idioma. Seguindo o teórico uruguaio Ángel Rama, Beatriz González Stephan constata que estas tecnologias de subjetivação possuem um denominador comum: sua legitimidade na escrita.

O fator cultural foi determinante na subjugação, uma vez que, na visão do homem europeu, a morte dos “indignos” indígenas eram justificadas por eles supostamente não possuírem alma. Com isso, podiam ser tratados como mercadoria (caso dos escravos africanos), ou, ainda, como parte do sofrido processo de levá-los à civilidade.

Aqueles que possuíam o domínio da escrita tinham em suas mãos a construção do projeto de nação que, na América do período colonial, significou um projeto de exploração e exclusão. As instituições portuguesa e espanhola dos impérios tinham o objetivo de saquear o que pudessem, e criar um imaginário a respeito daqueles que aqui viviam.

A palavra escrita constrói leis e identidades nacionais, planeja programas modernizadores, organiza a compreensão do mundo em termos de inclusão e exclusão. Por isso o projeto fundacional da nação se leva a cabo mediante a implementação de instituições legitimadas pela letra (CASTRO-GOMEZ, 2005, p. 88).

A construção do imaginário dava conta da existência de povos que não tinham conhecimentos sistematizados, não possuíam formas de governos civilizados e acima de tudo não tinham a religião oficialmente considerada correta. A construção do imaginário da “civilização” exigia necessariamente a produção de sua contraparte: o imaginário da “barbárie” (CASTRO-GOMEZ, 2005, p. 90).

Com o Iluminismo, a “Europa demarcou o caminho civilizatório pelo qual deveriam transitar todas as nações do planeta” (CASTRO-GOMEZ, 2005, p. 91). Ou seja, o caminho europeu é o considerado correto, e todos aqueles que possuem uma forma diferente de se relacionar com o mundo devem ser civilizados ao modo europeu.

Romper com esse pensamento eurocêntrico de mundo é um desafio para os povos sul-americanos. Existem hoje diversas tentativas, a exemplo das realizadas por nações como Venezuela, Equador e Bolívia, que formularam uma nova constituição valorizando os saberes dos povos originários, a língua, a relação com a natureza, formas de administração pública compartilhada e respeito às tradições, buscando o “Bien Vivir” (FAJARDO, 2006).

Esse processo de reconstrução, ou melhor, de descolonização das ciências e valorização das ciências dos povos originários que alguns países iniciaram é um desafio gigantesco, pois se trata de rediscutir toda a ciência e retirá-la da categoria binária difundida pelo colonizador.

Para o caso latino-americano, o desafio maior reside numa “descolonização” das ciências sociais e da filosofia. E ainda que este seja um programa novo entre nós, do que se trata agora é livrar-nos de toda uma série de categorias binárias com as quais trabalharam no passado: as teorias da dependência e as filosofias da libertação (CASTRO-GOMEZ, 2005, p. 94).

A exploração das riquezas e a dominação cultural que a justificou relegaram a América Latina ao papel de periferia do mundo do capitalismo, tal qual está formulado hoje, deixando milhões de pessoas na pobreza.

Falar de pobreza em países como o Brasil levanta sérias questões de distribuição de renda e, sobretudo, as questões históricas apontadas até o momento. Se desconsiderarmos todo o caminho passado pelos países latino-americanos, torna-se impossível a compreensão das mazelas desses países.

O Brasil é uma das nações mais ricas do mundo, no entanto, a maior parte dessa riqueza fica nas mãos de poucas pessoas, seja pela exploração nacional (grandes latifúndios, bancos, setores de serviço, sem falar daqueles que vivem dos rendimentos da dívida

pública interna), ou estrangeira (pelas multinacionais, dívidas externas).

Geralmente, o critério adotado para saber se as pessoas de uma região são pobres é o valor per capita que cada indivíduo recebe. O Banco Mundial adota esse método, que é muito questionado pelos estudiosos do assunto; considerar, monetariamente, se uma pessoa é pobre ou não, deixa de colocar em perspectiva diversos fatores como: acesso à água potável, área de plantação, caça, coleta, acesso à saúde, educação e, ainda, fatores difíceis de serem calculados, como a felicidade.

Sendo assim, o que é pobreza?

Uma das diversas respostas possíveis de encontrar é trazida no texto “Multidimensionalidad de la pobreza”, escrito por Pierre Antoine Delice, que diz:

O conceito de pobreza tem muitos significados e engloba uma infinidade de situações, a abordagem de Necessidades Básicas Insatisfeitas reconhece como pobres aquelas famílias que não conseguem reunir recursos suficientes para satisfazer suas necessidades básicas³ (DELICE, 2014, p. 163).

Inúmeras são as teorias que buscam conceituar a pobreza e estabelecer parâmetros para analisá-la em suas diferentes facetas. Contudo, cada uma das teorias apresenta uma metodologia específica, visando quantificar da melhor forma possível, índices que objetivam avaliar a qualidade de vida de determinados indivíduos. Essa quantificação é imprescindível para a tomada de decisões políticas de implementação de programas destinados a esses indivíduos.

Em tese, as decisões políticas têm por objetivo a erradicação da pobreza e melhoria da qualidade de vida da população. Todavia, atualmente, muito se tem questionado a efetividade e os reais objetivos das ações políticas baseadas em tais dados, pois, ao analisar o panorama global, não é difícil perceber que a pobreza não foi erradicada e as ações governamentais parecem se dedicar à sua manutenção, não ao seu fim.

³ No original: “El concepto de pobreza tiene muchos significados y abarca una infinidad de situaciones, el enfoque de las Necessidades Básicas Insatisfechas reconoce como pobres a aquellos hogares que no logran reunir los recursos suficientes para satisfacer sus necesidades básicas”.

A educação como chave para a superação da pobreza

A superação da pobreza por meio da educação se tornou bandeira de diversos partidos políticos. Entende-se que só assim se conseguiria um crescimento duradouro. Para garantir o acesso das crianças à escola na idade certa, uma forma encontrada foi a criação de programas de transferência de renda, que fazem parte da política neoliberal.

Grande parte dos países utiliza a política de transferência de renda como mecanismo para garantir, aos mais pobres, melhores condições futuras. A contrapartida geralmente é a frequência escolar e a vacinação das crianças menores de idade.

É na educação que se coloca a esperança de mudança social, possibilitando uma menor desigualdade material, sendo uma ferramenta fundamental na transformação dos países chamados “subdesenvolvidos” ou “em desenvolvimento”.

Apesar das mudanças observadas, as sociedades latino-americanas continuam em um processo de crescente desigualdade e fragmentação e, nesse contexto, a educação constitui uma das ferramentas fundamentais do Estado para modificar essa realidade de exclusão, causada pelas diferenças sociais⁴ (MOURIÑO, 2013, p. 20).

Importante observar que esse processo faz parte de uma política maior dos organismos internacionais, como o Fundo Monetário Internacional e o Banco Mundial, na tentativa de reduzir a extrema pobreza, dando aos mais pobres a falsa sensação de fazer parte do mercado consumidor. Nesse caso, busca-se apaziguar para não gerar revolta diante da excessiva concentração de renda.

A América Latina, desde o “descobrimento” pelo europeu, vive os flagelos da usurpação de riquezas materiais e humanas. O “descobridor” levou a prata, o ouro, o pau-brasil, entre tantas outras riquezas materiais e não materiais, mas deixou um sentimento de subordinação ao conhecimento que vem de fora.

⁴ No original: “No obstante los cambios observados, las sociedades latino americanas continúan em un proceso de creciente desigualdad y fragmentación, y em este contexto, la educación constituye una de las herramientas fundamentales del Estado para modificar esta realidad de exclusión, causada por las diferencias sociales”.

As ciências legitimaram a dominação, criando o mito do “outro”, como aquele não civilizado, e, portanto, passível de dominação no processo de modernização. As ciências europeias assumiram o papel de ápice na escala evolutiva dos Estados modernos.

Fomos a primeira “periferia” da Europa moderna; que dizer, sofremos desde o início globalmente desde nossa origem um processo constitutivo de “modernização” (embora naquele tempo não se usasse esta palavra) que depois se aplicará à África e à Ásia (DUSSEL, 1993, p. 16).

A preocupação dos países desenvolvidos com políticas sociais na América Latina busca a garantia de um mercado subserviente aos seus produtos materiais e intelectuais. Se Eduardo Galeano denunciava a usurpação dos recursos, Santiago Castro-Gomez mostra a violência com base nas ciências.

Aposta-se na educação como grande possibilitador de superação dos problemas sociais que atormentam ou, em alguns casos, é planejado para os países subdesenvolvidos. Dentre as políticas adotadas, muitas delas preconizam a inclusão das crianças o mais cedo possível na escola. Acredita-se que quanto mais cedo ela tiver experiências educativas e de socialização, poderá ter melhores condições de se igualar aos níveis dos economicamente mais ricos. “O acesso precoce à inclusão de experiências educacionais e relevantes, especialmente em sociedades profundamente desiguais, garante condições que tendem a igualar as oportunidades educacionais para meninos e meninas”⁵ (POGGI, 2009, p. 18).

A educação hoje é a aposta para um futuro mais igualitário, o “milagre” sul-coreano é tido como referência de país que conseguiu superar a extrema pobreza e alcançar o desenvolvimento. Além disso, a escola possibilita aos pais das crianças a procura por emprego, enquanto os filhos estão na escola. As metas, por diversas vezes revistas pelo não cumprimento, têm previsão de que, em até 2021, a educação infantil será ofertada a todas as crianças de 0 a 6 anos. “As metas educacionais de 2021 para transformar a educação na década do ‘bicentenário’, a partir da qual os Estados se compro-

⁵ No original: “El acceso temprano a la inclusión de experiencias educativas y relevantes, especialmente em sociedades profundamente desiguales, permite asegurar condiciones que tienden a igualar las oportunidades educativas de los niños y niñas”.

metem a cobrir 100% da oferta de educação inicial de 0 a 6 anos até o ano de 2021”⁶ (MOURIÑO, 2013 p. 22).

Os bancos escolares são a aposta para a aquisição de conhecimentos necessários ao melhor preparo para o mercado de trabalho e, quanto mais cedo se inicia o processo de aquisição de hábitos próprios do mercado, melhor é a aceitabilidade nesse setor. A mão de obra é melhor quanto mais acostumada a padrões e estilos culturais desde cedo moldados. “O comportamento da criança deverá ser regulamentado e vigiado, submetido à aquisição de conhecimentos, capacidades, hábitos, valores, modelos culturais e estilos de vida que lhe permitam assumir um papel ‘produtivo’ na sociedade” (CASTRO-GOMEZ, 2005, p. 89).

A saída da pobreza faz parte da maioria das campanhas e objetivos das nações. A própria Constituição da República Federativa do Brasil, de 1988, em um de seus incisos, estabelece como objetivo a superação da pobreza (BRASIL, 1988, artigo 3, inciso III). Assim sendo, diversos programas foram feitos desde a promulgação em 1988, tais como: Vale-gás, Fome Zero e Bolsa Família, na tentativa de garantir o acesso aos bens de consumo para os mais pobres. Percebe-se, que as medidas são meramente paliativas e não têm o caráter de mudança social efetiva.

O que fica evidente, inclusive em programas parecidos em países vizinhos, como a Argentina, é que a simples transferência de renda não garante a melhoria nas condições de vida. Muito se critica a falta de mecanismo e apoio para o mercado de trabalho. O melhor programa social é o trabalho não exploratório.

O decreto proclama, como um dos principais objetivos o dela AUH (Bolsa Universal para Crianças), a melhoria da qualidade de vida e do acesso à educação de crianças e adolescentes. Ele mesmo anuncia que ‘esta medida por si só não pode garantir a saída da pobreza de seus beneficiários’⁷ (MOURIÑO, 2013, p. 28).

⁶ No original: “Las metas educativas 2021 para transformar la educación en la década de los ‘bicentenarios’, desde el cual se compromete los Estados a cubrir en un 100% la oferta de educación inicial de 0 a 6 años para el año 2021”.

⁷ No original: “El decreto proclama, como uno de los objetivos principal es dela AUH (Asignación Universal por Hijo), mejorar la calidad de vida y el acceso a la educación de los niños y adolescentes. El mismo anuncia que ‘esta medida por sí no puede garantizar la salida de la pobreza de sus beneficiarios’”.

Garantir a permanência das crianças em idade certa na escola já é um grande avanço nas políticas públicas. Quase todos os países que adotam alguma forma de transferência de renda exigem como contrapartida a permanência na escola, e é a própria escola que repassa as informações aos órgãos governamentais.

O novo mercado de trabalho precisa de pessoas mais ágeis para movimentá-lo e consumi-lo ao mesmo tempo. Os organismos como o Fundo Monetário Internacional (FMI), Banco Mundial, dentre outros, só investem em países que tenham programas ou desenvolvam programas educacionais, levando os países a uma corrida para cumprir metas.

No entanto, não podemos deixar de destacar que, de forma marcante, esses programas são impulsionados e incentivados pelas mesmas instituições que promovem as políticas neoliberais, principalmente as causas da exclusão social e da polarização em vários países⁸ (IRALA, 2013, p. 62).

No Brasil, surgiram diversos mecanismos de avaliação das escolas e universidades para atingir as metas impostas pelos agentes financeiros, como o Índice de Desenvolvimento da Educação Básica (Ideb), realizado a cada dois anos com os alunos do Ensino Fundamental I e com os alunos do Ensino Médio, e o Exame Nacional do Ensino Médio (Enem) que, além de ser um instrumento avaliativo, serve para classificar alunos para o ingresso ao ensino superior. Há ainda o Exame Nacional de Desempenho dos Estudantes (Enade), geralmente feito a cada quatro anos com alunos que ingressam e, posteriormente, quando esses concluem o curso superior, objetivando avaliar o avanço.

Na Argentina, Mouriño argumenta que o programa *Asignación Universal por Hijo* contribuiu grandemente para redução da indigência entre as crianças, problema grave, cuja consequência pode ser a condenação de uma criança a viver sem perspectivas.

⁸ No original: “Sin embargo, no podemos dejar destacar que, llamativamente, estos programas son inimpulsados e incentivados por las mismas instituciones propulsoras de las políticas neoliberais, principalmente causante de la exclusión y polarización social em diversos países”.

Relatórios como Bertranou mostram uma incidência de AUH na redução da indigência e da pobreza em meninos, meninas e adolescentes em 65% e 18%, respectivamente. Segundo a ANSES, os efeitos também foram muito importantes, reduzindo 30% da pobreza e 55% da indigência⁹ (MOURIÑO, 2013, p. 31).

Aduz ainda, que muitos estudos relativos a diferentes programas sociais em países da América Latina apontam que o crescimento das taxas de escolarização não se dá pelas condições impostas pelos programas sociais, mas pela melhora de rendimentos e condições de vida das famílias.

É importante compreender que a educação é imprescindível para a melhoria da qualidade de vida de todos os indivíduos. Contudo, ela não pode ser o único enfoque das políticas públicas, pois, no mesmo nível de relevância para atingir esse objetivo, encontram-se: um judiciário acessível célere, probo e razoável; a garantia do direito à saúde, alimentação saudável e manutenção da vida; a certificação de relações justas de trabalho e com garantias; direito a um tempo de lazer e cultura, bem como ao convívio familiar e social, entre outros direitos fundamentais que não guardam entre si hierarquia.

Considerações finais

Diante de todo o exposto, pode-se concluir que o processo colonizador da América gerou inúmeras consequências perceptíveis em nível global. Entre elas figuram a exterminação de povos, o esvaziamento de culturas, a potencialização de países europeus e a criação da pobreza. “Criação” da pobreza porque os habitantes primitivos (no sentido de originários), que ocupavam o território americano, desconheciam tal conceito (pobreza). A vida das sociedades latinas era voltada à comunidade e à partilha de bens.

As noções de propriedade privada, trazidas pelos povos europeus, bem como uma suposta superioridade cognitiva e

⁹ No original: “Informes como el Bertranou marcan una incidencia de la AUH em la redución de la indigencia y la pobreza em los ninos, ninas y adolescentes em un 65% y 18% respectivamente. De acordo com la ANSES los efectos han sido tambiém muy importantes, reduciendo el 30% de la pobreza y el 55% de la indigencia”.

cultural, eram aspectos até então desconhecidos para os povos que aqui viviam.

Não obstante, há que se considerar que a garantia de efetivação dos direitos fundamentais é essencial para o alcance de uma sociedade justa e igualitária. Diante disso, é impetuoso destacar que nenhum direito ou garantia é mais importante que os demais.

A educação tida como uma das principais funções do Estado, sendo garantida a todos, precisa estar de fato alinhada com as reais necessidades das pessoas e não às necessidades passageiras do mercado. As prestações sociais que visam à permanência da criança na escola devem estar acompanhadas de outras políticas que de fato consigam dar às famílias reais condições de acesso à alimentação digna, higiene, saúde e trabalho.

Referências

AGUILERA, Natalia Slachevsky. Una revolución neoliberal: la política educacional en Chile desde la dictaduramilitar. **Educação e Pesquisa**, São Paulo, v. 41, n.º especial, p. 1473-1486, dez., 2015. Disponível em: <https://www.scielo.br/pdf/ep/v41nspe/1517-9702-ep-41-spe-1473.pdf>. Acesso em: 30 jan. 2021.

BOLTVINIK, Julio *et al.* **Multidimensionalidad de la pobreza**: propuestas para su definición y evaluación em América Latina y el Caribe. Buenos Aires: CLACSO, 2013.

BRASIL. **Constituição da República Federativa do Brasil**. Planalto, 05 de outubro de 1988. Disponível em: http://www.planalto.gov.br/ccivil_03/constituicao/constituicao.htm. Acesso em: 15 fev. 2020.

CASTRO-GOMEZ, Santiago. Ciências sociais, violência epistêmica e o problema da ‘invenção do outro. *In*: LANDER, Edgardo. **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: CLACSO, Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales, 2005.

CAVIERES, P.; CIFUENTES, G. La precarización del trabajo docente em el sistema educacional chileno. **Revista Trabalho, Política e Sociedade**, v. 2, n. 3, p. 299-324, 29 dez. 2017. Disponível em: <http://costalima.ufrj.br/index.php/RTPS/article/view/326>. Acesso em: 29 jan. 2021.

DELICE, Pierre Antoine. Hacia la oficialización del enfoque multidimensional de pobreza em América Latina y el Caribe. *In*: BOLTVINIK, Julio *et al.* **Multidimensionalidad de la pobreza**: propuestas para su definición y evaluación em América. 1. ed. Ciudad Autónoma de Buenos Aires: CLACSO, 2014.

DUSSEL, Enrique. **1492 o encobrimento do outro**: a origem do “mito da modernidade”. Conferência de Frankfurt. Tradução: Jaime A Clasen. Petrópolis: Editora Vozes, 1993.

FAJARDO, Raquel Yrigoyen. Hitos del reconocimiento del pluralismo jurídico y el derecho indígena en las políticas indigenistas y el constitucionalismo andino. *In*. BARRAONDO, Mikel (coord.). **Pueblos indígenas y derechos humanos**. Bilbao: Universidad de Deusto, 2006, p. 537-567. Disponível em: <http://www.alertanet.org/ryf-hitos-2006.pdf>. Acesso em: 22 jan. 2021.

GALEANO, Eduardo H. **1940** - As veias abertas da América Latina. Tradução: Sergio Faraco. Porto Alegre, RS: L&PM, 2012.

IRALA, Abel Enrique. ¿Dominación o protección social? Análisis del programa Tekopora de Transferencia Monetaria Condicionada en Paraguay, 2009-2010. *In*: MOLINA, Eduardo Chávez *et al.* **Pobreza y protección social universal**. Argentina: CLASCO, 2013.

LANDER, Edgardo (org). **A colonialidade do saber**: eurocentrismo e ciências sociais. Perspectivas latino-americanas. Buenos Aires: ColecciónSurSur, CLACSO, 2005.

MOURIÑO, Carolina. Derecho a la educación en la primera infancia y asignación universal por hijo. Un abordaje desde las perspectivas de los actores en el sur de la ciudad de Buenos Aires. *In*: MOLINA, Eduardo Chávez *et al.* **Pobreza y protección social universal**. Argentina: CLASCO, 2013.

POGGI, Mariana. **Primeira Infancia em América Latina**: la situación actual y las tendencias desde el Estado. Buenos Aires: IPE/UNESCO, 2009.

A construção histórica do conceito de cultura: da ideia singular “cultura” ao conceito plural “culturas”

*Luciano Sá Ribeiro*¹

*Rafael Ale Rocha*²

Introdução

O conceito de cultura passou por várias transformações até chegar à maneira como a utilizamos hoje, tendo em seu cerne conceitos como *Kultur* e *civilização*. Para Elias (1994), o conceito de civilização dá continuidade ao expansionismo do colonizador e o conceito de *Kultur* reflete sobre si mesmo, sempre pensando suas fronteiras. A cultura, como conceito científico em seu princípio e constituição, tem um sentido normativo.

Queremos adentrar a realidade que é o campo conceitual, pois compreender a formação e elaboração de um conceito requer imersão na construção “epistêmica do conceito”, uma vez que seu desenvolvimento acontece por meio de complexas construções simbólicas e por vezes abstratas. Segundo Bauman (2012), foi originalmente na segunda metade do século XVIII que a ideia de cultura passou a ser cunhada, e inicialmente servia para diferenciar a ação humana das coisas da natureza.

Pensar o termo cultura, no singular, leva-nos a uma discussão profícua, que é a cultura do si e para si, como elemento individual que precisa ser imposto. Partindo desses pontos e contrapondo-os, destaca-se a importância da cultura vista pluralmente. A ideia de cultura como um círculo fechado não corresponde às necessidades

¹ Graduado em Filosofia pela Faculdade Salesiana Dom Bosco (FSDB). Mestrando do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas (PPGICH-UEA). Bolsista da Fundação de Amparo à Pesquisa do Estado do Amazonas (Fapeam). E-mail: lucianosari06@yahoo.com.br

² Doutor em História Social pela Universidade Federal Fluminense (UFF). Docente da Universidade Federal do Amazonas (UFAM) e do Programa de Pós-Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas (PPGICH-UEA). E-mail: rafael_ale_rocha@yahoo.com.br

de interpretação do complexo e constante movimento das sociedades humanas, bem como as transformações causadas pela pós-modernidade, globalização e multiculturalismo.

O conceito cultura

No século XVI, quando se intensificaram os contatos entres os povos e nações, surgiu a necessidade de se compreender o diferente e, ao longo desse processo, muitos desvios foram cometidos; preconceitos e dificuldade no entendimento do termo³ cultura. A forma como se utilizava o termo foi ganhando nova compreensão, e o modo como o conceito se metamorfoseou perpassou pelas correntes teóricas porque questionavam certas posturas ou posicionamentos a respeito da questão.

Porém, antes de falarmos do conceito “cultura”, precisamos ver o conceito “civilização”.

O conceito de “civilização” refere-se a uma grande variedade de fatos: ao nível da tecnologia, ao tipo de maneiras, ao desenvolvimento dos conhecimentos científicos, as ideias religiosas e aos costumes. Pode se referir ao tipo de habitações ou a maneira como homens e mulheres vivem juntos, a forma de punição determinada pelo sistema judiciário ou ao modo como são preparados os alimentos. Rigorosamente falando, nada há que não possa ser feito de forma “civilizada” ou “incivilizada”. Daí ser sempre difícil sumariar em algumas palavras tudo o que se pode descrever como civilização (ELIAS, 1994, p. 23).

Civilização é uma autoimagem do Ocidente, isso porque esse sempre tomou para si essa categoria para apregoar a ideia de superioridade. Para hábitos, papéis dentro do contexto social, da ciência, da técnica, utiliza-se o termo civilizado⁴.

³ Em muitos casos, a racionalidade parece existir somente de um lado, em um padrão.

⁴ Modo de ver a realidade ocidental – dita civilizada – e não civilizado; os hábitos e práticas diferentes do seu. O olhar lançado sobre os povos da América tem como base a ideia de não civilizados, no intuito de incutir a ideia de inferioridade cultural e social.

Mas se examinamos o que realmente constitui a função geral do conceito de civilização, e que qualidade comum leva todas essas várias atitudes e atividades humanas a serem descritas como civilizadas, partimos de uma descoberta muito simples: este conceito expressa a consciência que o Ocidente tem de si mesmo. Poderíamos até dizer: a consciência nacional. Ele resume tudo em que a sociedade ocidental dos últimos dois ou três séculos se julga superior a sociedades mais antigas ou a sociedades contemporâneas “mais primitivas” (ELIAS, 1994, p. 23).

A forma como ingleses, franceses e alemães empregam o termo é diferente. Cada sociedade manifesta uma maneira e significado distinto devido aos seus processos de construção de representações, de processos ideológicos e de formação de juízos. Para os ingleses, significa “o orgulho pela importância de suas nações para o progresso do Ocidente e da humanidade” (ELIAS, 1994, p. 24). Para os alemães, “‘Zivilisation’ significa algo de fato útil, mas, apesar disso, apenas um valor de segunda classe, compreendendo apenas a aparência externa de seres humanos, a superfície da existência humana” (ELIAS, 1994, p. 24), e a palavra que os alemães expressam seu orgulho, “orgulho em suas próprias realizações e no próprio ser, é *Kultur*” (ELIAS, 1994, p. 24).

Palavras como “civilização” em francês ou inglês, ou alemão *Kultur*, são inteiramente claras no emprego interno da sociedade a que pertencem. Mas a forma pela qual uma parte do mundo está ligada a elas, a maneira pela qual incluem certas áreas e excluem outras, como a coisa mais natural, as avaliações ocultas que implicitamente fazem com elas, tudo isto torna difícil defini-las para um estrangeiro (ELIAS, 1994, p. 24).

Por existir um elemento subjetivo, torna-se demasiadamente complexo definir um único sentido ou estabelecer um paradigma para se referir a ele. O conceito alemão *Kultur* alude basicamente a fatos intelectuais, artísticos e religiosos e apresenta a tendência de tratar uma nítida “linha divisória entre fatos deste tipo, para um lado, e fatos políticos, econômicos e sociais, por outro” (ELIAS, 1994, p. 24). Nesse sentido, o conceito *Kultur* delimita os produtos humanos, na produção artística, no religioso, na produção de pensamento, na busca pela sabedoria e na individualidade do povo

germânico. O conceito adquiriu outros sentidos e nova interpretação quando passou a ser estudado pela antropologia e etnologia. Para Norbert Elias (1994), o conceito de civilização dá continuidade ao expansionismo do colonizador e o conceito de *Kultur* reflete sobre si mesmo, sempre pensado suas fronteiras. Esse movimento em torno do desenvolvimento do conceito de cultura, que nos é apresentado, faz-nos perceber o processo histórico de constituição do conceito e a localização do termo dentro de determinados espaços de uso, revelando quão delicada é a abordagem do termo.

Notado que o significado de *Kultur* originalmente possui este caráter particular, pensar sobre o que é cultura, ou dizer o que é o termo dentro de uma sociedade particular, é algo frágil no sentido de que só um indivíduo, que tem dentro de si o sentido de cultura atrelado à sua formação histórica, que faz parte deste sistema simbólico, pode revelar os elementos que explicam sua estrutura ou que a define. No entanto, não será possível passar para quem se explica todas as experiências reais que dão vida àquela categoria dentro de seu contexto, logo, a localização do conceito e seu sentido estão na formação social do sujeito e no campo da vivência. Por esse motivo ele pode ser explicado, mas não inteiramente compreendido. Não é possível definir o termo de forma universalizada, porque seu sentido, sua construção e sua estrutura pertencem a realidades e contextos subjetivados e historicamente instituídos. Poderemos descrevê-lo por meio das observações guiadas pelas teorias, mas não pela gênese da existência localizada.⁵

A divisão entre os conceitos *Kultur* e *Civilização* aparece no momento que o mundo, inclusive o mundo germânico, embelezam-se pela França, ou melhor, pelo francês e seu ideal de nobreza, pois a língua francesa havia se tornado a língua culta, nobre, e o termo “civilização” ganhado grande importância. Nesse sentido, não há dúvidas do que acontece quanto ao uso do conceito com o passar do tempo. Torna-se uma forma de imprimir um modo, um jeito, um estilo de vida, uma língua e conceitos, ou seja, ideologias e valores vão se construindo em torno desse termo e de seu significado. Na Alemanha, vale ressaltar que o termo *Kultur* era algo da classe média, pois os que estavam fora dessa classe não o tinha, ou

⁵ O nascimento dentro daquela estrutura; desde o nascimento e até antes dele.

seja, *Kultur*, com o significado que apresentamos nos parágrafos iniciais, era pertencente a uma classe que detinha um conjunto de noções agregadas a si; artes, poesia, filosofia e reflexão sobre seu existir pareciam ser somente de uma classe capaz de dominar esses ofícios: a classe média. O termo também serviu para curar o complexo existente na classe média alemã. Devido ao seu enfraquecimento, careciam de elementos que fortalecessem a identidade do povo germânico.

Segundo Bauman (2012), originalmente na segunda metade do século XVIII foi que a ideia de cultura passou a ser cunhada. Inicialmente ela servia para diferenciar a ação humana das coisas da natureza, ou melhor, cultura como uma produção humana. Essa compressão ganha uma outra proporção,

porém, a tendência geral do pensamento social durante o século XIX, culminando com Émile Durkheim e o conceito de “fatos sociais”, foi “naturalizar” a cultura: os fatos culturais podem ser produtos humanos; contudo, uma vez produzidos, passam a confrontar seus antigos autores com toda a inflexível e indomável obstinação da natureza – e os esforços dos pensadores sociais concentrados na tarefa de mostrar que isso é assim e de explicar como e por que são assim (BAUMAN, 2012, p. 8).

Passa a existir, a partir daí, o processo de naturalização da cultura, o que a torna uma espécie de ser autônomo do sujeito, com vida própria e independente. A técnica – a cultura como o fazer humano – toma conta de toda a realidade, na qual a natureza não aparece, ou seja, o termo cultura torna-se sinônimo de evolução técnica, de domínio de artes e fazeres industriais. A compreensão de cultura fica limitada à produção direta de uma sociedade que vê a racionalidade⁶ como um traço fundamental da cultura. Contudo, precisamos pensar com cuidado a respeito da racionalidade, pois o conceito de cultura – atrelado ao racionalismo⁷ do período moderno – é usado também para que o pensamento, ou aquela forma de pensamento, seja o

⁶ No sentido de capacidade para produção.

⁷ A posição filosófica que afirma a existência objetiva, ou em si, da realidade externa como uma realidade racional em si e por si mesma e, portanto, que afirma a existência da razão objetiva (CHAUÍ, 2000, p. 84).

verdadeiro, o único válido. O ocidente coloca seu pensamento como o único padrão aceito, e isso também se chamou de cultura ocidental.

O conceito de cultura foi cunhado para distinguir e colocar em foco uma área crescente da condição humana destinada a ser “subdeterminada”, ou algo que não podia ser plenamente determinado sem a mediação das escolhas humanas: uma área que, por essa razão, abriu espaço para a liberdade e a autoafirmação. Mas o conceito devia significar, a um só tempo, o mecanismo que permitia o emprego dessa mesma liberdade para limitar o escopo, cercar escolhas potencialmente infinitas num padrão finito, compreensível e administrável. A ideia de “cultura” serviu para reconciliar toda uma série de oposições enervantes pela sua incompatibilidade ostensiva: entre liberdade e necessidade, entre voluntário e imposto, teleológico e causal, escolhido e determinado, aleatório e padronizado, contingente e obediente à lei, criativo e rotineiro, inovador e repetitivo – em suma, entre a autoafirmação e a regulação normativa (BAUMAN, 2012, p. 12).

Há uma gama complexa de representações que, agora mais do que nunca, misturam-se ao conceito de cultura e que por conta desses adereços se tornou complexo definir, ou mesmo entender, o que representa o termo cultura. Consideramos por esse motivo que o exercício de pensar a cultura como conceito, e não só, exige uma longa trajetória de estudo para se compreender o universo complexo que se tornou.

“A ideia de cultura foi uma invenção histórica instigada pelo impulso de assimilar, do ponto de vista intelectual, uma experiência inegavelmente histórica. E, no entanto, a ideia em si não podia apreender essa experiência de outra maneira” (BAUMAN, 2012, p. 14), a não ser observando e construindo a partir da história do homem, de suas bases simbólicas e organização quanto sociedade, seu espaço conceitual. Todavia, a constituição do conceito e definição se dá por meio de lutas ideológicas e sociais. Segundo Cuche (2001), as lutas e definição são, na verdade, lutas sociais, e o sentido a ser dado às palavras revela questões sociais. Com isso, podemos observar que há um esforço semântico na afirmação do

conceito. Hoje são aceitas definições de cultura que nem sempre foram usadas:

Assim se pode retrazar paralelamente à história da semântica, isto é, à gênese das diferentes significações da noção de cultura, a história social destas significações: as mudanças semânticas, aparentemente de natureza puramente simbólica, correspondem em realidade a mudanças de uma outra ordem. Correspondem a mudanças na estrutura das relações de força entre, de um lado, os grupos sociais no seio de uma mesma sociedade e, de outro lado, as sociedades em relação de interação, isto é, mudanças nas posições ocupadas pelos diferentes parceiros interessados em definições diferentes de cultura (SAYAD, 1987 apud CUCHE, 1999, p. 12).

Discorrer sobre as mudanças em torno desse conceito é algo valioso, uma vez que a vontade de se estabelecer uma dimensão simbólica que define um único significado para o termo, ou estabelecer a hegemonia de um significado, já esteve e não deixou de estar dentro de algumas concepções sobre o seu sentido. No entanto, o que representa a cultura hoje parece muito volátil, pois na maioria das vezes, se você perguntar para um grupo de pessoas, cada uma delas, em lugares e em contextos diferentes, apresentarão definições diferentes.

No campo científico, a variação está na abordagem do conceito. A antropologia não aborda a categoria cultura da mesma maneira que se aborda o termo dentro da filosofia, da psicologia social, da linguística, da história, da psicanálise etc. Tornou-se comum pensar em cultura e aqueles versados no mundo acadêmico canalizarem suas explicações ajustadas às suas formações: área de conhecimento e áreas de estudo. Porém, não deve haver somente uma área a se debruçar nessa questão, mesmo que existam aquelas que possuam especificidades para tal. O estudo da cultura deve ser desenvolvido pelo máximo de campos do conhecimento, na complementaridade de saberes e interdisciplinarmente. Da mesma forma como existem lutas sociais por autoafirmação desse conceito, existe também no campo intelectual uma disputa sobre quem tem a última palavra no que se refere à definição conceitual de cultura. Existe uma evolução social, uma epistêmica do conceito

e uma revolução hegemônica entre algumas áreas de conhecimento sobre quem tem a melhor definição para ele. Precisamos superar a ideia de disputa para que cada área de conhecimento possa desenvolver a capacidade de se relacionar, no intuito de progredir na compreensão do conceito, pois “[...] a cultura não se decreta; ela não pode ser manipulada como um instrumento vulgar, pois ela está relacionada a processos extremamente complexos e, na maior parte das vezes, inconscientes” (CUCHE, 1999, p. 15).

A constituição do termo cultura, da forma como conhecemos hoje, dentro da antropologia e das ciências sociais, é uma junção do termo *civilização* dos franceses e do termo *kultur* dos alemães. A junção das duas categorias simples⁸ – “civilização” e “Kultur” –, que possuem uma compreensão particular dentro de suas respectivas zonas de significado, trouxe à existência uma única categoria mais complexa que abarca um universo de representações e realidades. É como se o termo “cultura”, ao qual “Kultur” e “Civilização” deram vida, fosse um terceiro termo com a fonética parecida e a raiz indicada pela palavra alemã, porém, um termo especialmente diferente que agora extrapola os limites das sociedades particulares – França e Alemanha – do século XVIII, para então adentrar na compreensão de universos não mais restritos a práticas unicamente nacionalistas e classistas⁹, para aprofundar-se na diferença dos sentidos, representações, ideologias, subjetividades, manifestações ontológicas, conexões espaciais, sociais e geográficas. Adentrando também no campo das representações e significados de coisas não físicas, no estudo de coisas de caráter simbólico¹⁰, como se apresenta hoje o conceito de patrimônio cultural imaterial¹¹. Nessa ampla categoria estariam incluídos os cantos, a religião, as lendas, as danças e todas as outras manifestações do intelecto humano. Seu real sentido repousa em uma ideia, uma representação guardada no consciente de sujeitos e sociedades, que em momentos específicos surgem do fundo do seu universo simbólico, unindo-se a uma manifestação que está

⁸ Por não serem ainda compostas, ou seja, por serem únicas e puras em uma perspectiva metafísica, não unificadas a outro termo.

⁹ O caso de *Kultur* na classe média alemã, já citado anteriormente.

¹⁰ No sentido que está ligado ao símbolo; simbólico.

¹¹ Formado por toda gama de saberes e fazeres moldados no campo do simbólico, do abstrato e do não palpável.

em movimento, que se dissipa no espaço, âmbito do concreto, no tempo, cujo sentido permanece presente na consciência histórica dos sujeitos e na “reprodução da vida social, isto é, na criação de si mesmo” (KOSIK, 2002, p. 113).

O conceito científico de cultura em seu princípio e constituição tem um sentido normativo. “Os fundadores da etnologia vão lhe dar um conteúdo puramente descritivo. Não se trata, para eles, assim como para os filósofos, de dizer o que deve ser a cultura, mas de descrever o que ela é, tal como aparece” (CUCHE, 1999, p. 34), “a etnologia iniciante não escapará completamente às ambiguidades e não se livrará facilmente de julgamentos de valor ou de implicações ideológicas” (CUCHE, 1999, p. 34), na forma como vai abordar a questão da cultura. Segundo Cuche (1999), a primeira definição etnológica de cultura se deve ao antropólogo britânico Edward Burnett Tylor (1832-1917), entre os séculos XIX e XX, no qual afirma que:

[...] cultura e civilização, tomados em seu sentido etnológico mais vasto, são um conjunto complexo que inclui o conhecimento, as crenças, a arte, a moral, o direito, os costumes e as outras capacidades ou hábitos adquiridos pelo homem enquanto membro da sociedade (TYLOR, 1871, p. 1 apud CUCHE, 1999, p. 35).

Tylor rompe com as descrições restritivas e individualistas que antes se desenvolviam em torno do conceito. Para ele, o fator biológico não determina o fator cultural, mas é algo aprendido. A cultura é aprendida e não depende de hereditariedade biológica. Tylor é, portanto, o primeiro a construir a reflexão teórico-científica do conceito de cultura. Se Tylor é criador do conceito universalista e científico de cultura, Franz Boas (1858-1942) “será o primeiro antropólogo a fazer pesquisas *in situ* para observação direta e prolongada das culturas primitivas” (CUCHE, 1999, p. 39); nesse sentido, ele é o inventor da etnologia. A obra de Boas é um esforço para mostrar que as diferenças são culturais e não raciais, uma forma de se opor contra as classificações praticadas que tinham como base o conceito de raça, “um aspecto que poderia talvez ser um princípio ético que afirma a dignidade de cada cultura e exalta o respeito e a tolerância em relação a culturas diferentes” (CUCHE,

1999, p. 46). Ele é o primeiro estudioso a abandonar o termo raça no que se refere aos estudos do comportamento humano. Essa é a superação de uma espécie de classificação e divisão geradora de inferioridades e acentuadas desigualdades.

O conceito singular “a cultura” e plural “as culturas”

Pensar o termo cultura no singular, leva-nos a uma discussão intrincada e, claro, não é gramatical. Entretanto, é pensar a cultura no sentido do si e para si, como elemento individual que precisa ser imposto, ou seja, a ideia da superioridade de uma cultura sobre a outra ou considerando ela própria a base para a interpretação de todas as outras. Todavia, “não haverá entendimento entre as diferentes ‘escolas’ sobre a questão de saber se é preciso utilizar o conceito no singular (a Cultura) ou no plural (as Culturas)” (CUCHE, 1999, p. 34). A forma singular de cultura em muitas ocasiões se apresenta hegemonicamente. A formação histórica do conceito coaduna com a ideia de superioridade, de dominação simbólica e com a inauguração de padrões específicos paradigmáticos. A ideia de hegemonia aparece quando uma cultura se autodenomina possuidora dos modelos e padrões “verdadeiros” de manifestação cultural. É nesse sentido que destacamos a necessidade do rompimento com o particularismo terminológico ou representacional; a cultura ou termo em si não pode ser uma realidade fechada, uma vez que o sentido do termo e a própria realidade que representa a cultura carregam uma gama de elementos, pois a cultura é “a totalidade acumulada de tais padrões, não é apenas um ornamento da existência humana, mas uma condição essencial para ela – a principal base para sua especificidade” (GEERTZ, 1989, p. 33). Conforme Laraia (1986), a cultura tem a capacidade de influenciar o comportamento social e de diversificar enormemente a humanidade.

A ideia singular de cultura pode vir a promover divisão ou promover uma visão hierárquica de cultura que

[...] coloca em evidência a oposição entre formas de cultura “requintadas” e “grosseiras”, assim como a ponte educacional

entre elas; se a noção diferencial de cultura é ao mesmo tempo um produto e um sustentáculo da preocupação com as oposições incontáveis e infinitamente multiplicáveis entre os modos de vida dos vários grupos humanos (BAUMAN, 2012, p. 89).

Propomo-nos a pensar justamente o conceito hierárquico de cultura, a analisá-lo de forma que entendamos de que maneira o conceito de “hierarquia” e a ideia singular, “a cultura”, desenvolvem estreita relação. Pode-se pensar a ideia de cultura no sentido totalitário, ou seja, afirmar que a única cultura que há é a cultura humana, a única presente em todos os cantos da terra, sem diferenças e que segue um único padrão sem especificações, afirmando que “uma cultura específica é uma abstração, um fragmento arbitrariamente selecionado. [...] há somente uma realidade cultural que não é artificial, ou seja, a cultura de toda a humanidade em todos os períodos e em todos os lugares” (LOWIE apud BAUMAN, 2012, p. 91). Essa ideia se torna problemática justamente quando o termo ganha esse caráter unificador, uma vez que, ao se falar em cultura da humanidade, logo será imprescindível questionar o que é cultura da humanidade, pois,

seria esse um sistema *stricto sensu*, ou seja, um conjunto de unidades inter-relacionadas e que se comunicam? Se assim for, o que são as unidades, senão “culturas específicas” (nacionais, tribais, grupais em geral), descartadas como “fragmentos arbitrariamente selecionados” ou “apenas porções distinguíveis”? Em que sentido (além do ponto de vista analítico) a cultura da humanidade como um todo constitui de fato uma totalidade, como produto de comparações empíricas e sínteses teóricas? (BAUMAN, 2012, p. 92).

Com isso, a ideia de “cultura da humanidade” torna-se algo tão amplo que o termo seria um aglomerado de manifestações particulares homogeneizantes de características únicas e particulares em uma só realidade. “O conceito de cultura como sistema social numa escala da espécie humana fica, portanto, no vácuo, carecendo de alicerces “substantivos” para sua sustentação” (BAUMAN, 2012, p. 93). Outra ideia que colabora com o conceito singular de cultura é a ideia genérica de cultura,

Como assinalou Wissler, os contornos gerais do plano básico de todas as culturas são, e devem ser, mais ou menos os mesmos, porque os homens, sempre e em toda parte, são confrontados por certos problemas inevitáveis que surgem da situação “dada” pela natureza. De vez que a maior parte dos padrões de todas as culturas se cristaliza em torno dos mesmos focos, existem aspectos importantes em que cada cultura não é totalmente isolada, fechada e diferente, mas relacionada é comparável a todas as outras (KLUCKHOHN, 2010 apud BAUMAN, 2012, p. 93-94).

Desse modo, pode-se ver que a afirmação genérica se entrelaça com uma visão biológica. A visão genérica já foi amplamente aceita, pois é a mesma que está presente em muitos momentos nos estudos desenvolvidos pelas mentes naturalistas. Essa visão foi comum no século XVIII e vigorou por muito tempo¹². São formuladas comparações tidas como verdades. Os autores que se dedicam a essa forma de estudar as culturas realizam o esforço de abarcar culturas distintas e fechá-las dentro da ideia de uniformidade, encontrando meios de compará-las, criando-se uma espécie de manual, para quem as explicações comparativas são aplicáveis a realidades distintas. A generalização, com seu método de retirar uma particularidade e aplicar a todo resto, faz que diferenças sejam mitigadas. No entanto, essas diferenças não são negativas.

“Existem, como vemos, culturas no plural e condições no plural” (BAUMAN, 2012, p. 94), são nacionais, tribais, regionais; não são simples e nem pertencentes a uma única realidade como se deseja ao desenvolver a ideia de “cultura da humanidade” ou “a ideia genérica de cultura”.

A cultura possui uma necessidade de ser no plural, pois sua formação não se dá a partir de uma única fonte conceitual, “cultura no plural” é uma realidade que abraça a própria pluralidade da humanidade. Somos singulares, mas abraçamos a pluralidade das diferenças de cada sujeito e o universo que cada sujeito é.

Em todos os tempos, o homem, como o verbo é conjugado de muitas maneiras, em cada época, em cada momento da história,

¹² Nesse período, não está esclarecido o conceito de cultura em si. O termo amplamente usado é “civilização”, e “cultura”, quando usado, aparece como referencial de práticas domésticas e hábitos e erudição.

existe uma forma de se falar desse homem. Nesse contexto, é que o avanço da técnica e de tantas outras formas nos faz perceber que estamos diante da realidade do homem ainda mais plural em sua maneira de se definir e expressar, sendo um verbo que é sujeito. Existem pluralidades de papéis sociais e existem realidades plurais de trabalho que determinam outras realidades plurais socioeconômicas.

Há dois tipos de pluralidade: uma é a multiplicidade quantitativa, a repetição incansável do mesmo [...]. Outra é a pluralidade qualitativa, em que o múltiplo é constituído de seres qualitativamente diversos. É o reino da diferença [...] (MENESES, 1993, p. 447).

A primeira pluralidade que trata da multiplicidade quantitativa, não se aplica ao conceito plural de cultura que nos propomos a pensar, uma vez que não podemos conceber dentro contexto da categoria cultura, uma repetição incansável, uma única realidade como condição de todas as outras. Logo, o conceito plural que se aplicada à cultura, no sentido plural que buscamos esboçar, é a “pluralidade qualitativa” que melhor nos ajuda a compreender o contexto “plural de cultura”, uma vez que o espaço epistemológico dos estudos da cultura é múltiplo e constituído de seres qualitativamente diversos. Na diversidade estão grandes riquezas, pois nesse sentido, o diferente sempre se torna um elemento para a tomada de consciência, já que esse encontro com o diferente revela particularidades sem desconsiderar a diversidade qualitativa. Todavia, existem também conflitos que se estabelecem em razão do encontro dos diferentes, no impacto provocado pelo desconhecido e a partir desse ponto surge a necessidade do diálogo e da comunicação clara e fundamentada no respeito.

A multiplicidade quantitativa não desenvolve o ideal dialógico, mas se fecha em um universo totalmente particular, ao contrário da diversidade múltipla, que desperta o interesse pela novidade presente. Assim, a importância da cultura no plural se destaca; a ideia de cultura como um círculo fechado não corresponde às necessidades de interpretação que o complexo movimento das relações humanas estabelece em seus encontros. Esse encontro se dá no espaço do outro, da alteridade. O outro, ao realizar o

encontro com o diferente, não anula a realidade da qual o diferente é constituído. Tal encontro acontece no âmbito dos sujeitos, pois no olhar de sujeito para sujeito há o outro e esse outro não deve ser nomeado, a não ser por ele mesmo, pois ao contrário disso, segundo Meneses (1993), são notórias as práticas de extirpação das culturas, desde a conversão e a cooptação dos assimilados, até a reeducação forçada, a proibição da língua, da religião e dos costumes.

“Uma forma [...] mais sutil de oprimir a cultura outra: é reduzi-la a folclore, a diversão turística; ou seja, tratar as expressões mais específicas de outro povo com o mesmo olhar divertido das crianças [...]” (MENESES, 1993, p. 454). Nesse sentido, é muito interessante a análise de Tzvetan Todorov (1983) em *A conquista da América: a questão do outro*; a visão de Colombo a respeito do ato de conhecer, que ao invés de interessar-se pelo que a realidade podia apresentar-lhe como novo, limitava-se a interpretá-la a partir de ideias preconcebidas. Por isso é fundamental, conforme Thompson (1981), entender a cultura enquanto processo, como algo também vivo e dinâmico, “é perceber a mudança cultural no seu dinamismo próprio e não como perda ou esvaziamento de uma cultura dita autêntica mesmo em situações de contato, quando as transformações se fazem com muita intensidade” (ALMEIDA, 1995, p. 5). Um exemplo são os povos nativos das américas que, mesmo com as mudanças culturais que sofreram, não deixaram de influenciar quem com eles se relacionavam, como os jesuítas¹³, pois “o dia-a-dia da catequese fez-lhes ver que a missão deveria adaptar-se ao Novo Mundo, recuar taticamente frente às peculiaridades do trópico” (VAINFAS, 1989, p. 24).

Considerações finais

O processo de formação do conceito é verdadeiramente um esforço de sentido e significação. Quando nos deparamos com o desenvolvimento do conceito de cultura, percebemos que essa categoria, antes de ser uma categoria que possui sua cienti-

¹³ Não negando que os jesuítas condenavam rigorosamente os costumes indígenas, em alguns aspectos.

ficidade dentro de algumas áreas do conhecimento, como as ciências humanas e sociais, foi um evento, um esforço de grupos e sociedades que buscavam explicar ou mesmo dar sentido às suas próprias vidas e identidade.

Observamos também o conceito como uma criação que dá vida a identidades e nacionalismos, e como um conceito que é utilizado para a divisão de classes. Sabemos agora que a cultura não é uma única estrutura, mas se transformou com o tempo, uma categoria alimentada por teorias e mudanças no centro das sociedades, e que se formou para analisar as transformações. Chegamos à conclusão de que as mudanças foram e são necessárias, pois cada tempo apresenta sua particularidade e necessidade intelectual na interpretação de suas manifestações, ou seja, a categoria, enquanto sentido teórico cultura, está dentro de uma categoria completamente abstrata e de eventos completamente conectados com outros do tempo ciclo, das realidades históricas.

Referências

- ALMEIDA, Maria R. C. de. Um Tesouro Descoberto: Imagens do Índio na obra de João Daniel. **Tempo**, Rio de Janeiro, vol. 3, n.º 5, 198, p. 147-160, 1995.
- BAUMAN, Z. Cultura como conceito. *In*: BAUMAN, Z. **Ensaio sobre o Conceito de Cultura**. Tradução: Carlos Alberto Medeiros. Rio de Janeiro: Zahar, 2012.
- CHAUI, Marilena. **Convite à filosofia**. São Paulo: Ática, 2000.
- CUCHE, D. **A noção de cultura nas Ciências Sociais**. Lisboa: Fim de Século, 2001.
- CUCHE, D. Gênese social da palavra e da ideia de cultura. *In*: CUCHE, D. **A noção de cultura nas ciências sociais**. Bauru: Edusc, 1999.
- ELIAS, N. Da sociogênese dos conceitos de Civilização e cultura. *In*: ELIAS, N. **O Processo Civilizador: Uma História dos Costumes**. Tradução: Ruy Jungmann. Rio de Janeiro: Jorge Zahar Editor, 1994.
- GEERTZ, Clifford. **A interpretação das culturas**. Rio de Janeiro: LTC, 1989, p. 33.
- KOSIK, Karel. **Dialética do concreto**. Tradução: Célia Neves e Alderico Toribio. 7. ed. São Paulo: Paz e Terra, 2002.
- LARAIA, Roque de Barros. **Cultura: um conceito antropológico**. Rio de Janeiro: Zahar, 1986.

MENESES, Paulo. Cultura no plural. **Síntese Nova Fase**, Belo Horizonte, v. 20, n.º 63, 1993.

TODOROV, Tzvetan. **A conquista da América**: a questão do outro. São Paulo: Martins Fontes, 1983.

THOMPSON, Edward P. **A miséria da teoria**. Tradução: Waltensir Dutra. Rio de Janeiro: Zahar, 1981.

VAINFAS, Ronaldo. **Trópico dos pecados**. Rio de Janeiro: Campus, 1989.

Representações do imaginário lendário amazônico através da arte, na Escola Estadual São José, Tefé – Amazonas

*Adriana Rodrigues*¹

*Thaila Bastos*²

Introdução

O presente trabalho visa estimular o potencial artístico, como também colocar em evidência as representações do imaginário lendário dos estudantes da Escola Estadual São José, por intermédio da arte. Nesse sentido, é importante ressaltar que o imaginário dos povos da Amazônia é latente na cultura local. As lendas, os mitos e as narrativas populares são corriqueiras e permanecem vivas nas reminiscências das pessoas. Em contrapartida, com o advento das mídias em massa, sobretudo a internet, percebe-se que essa riqueza cultural tem ocupado um espaço cada vez menor na vida dos estudantes.

Dessa forma, mediante este artigo, pretende-se criar um ambiente que aguce a criatividade dos educandos, a fim de ressignificar a cultura dos povos da Amazônia. Busca-se levá-los a pensar os encantos das histórias lendárias e os saberes que circulam no contexto dessas narrativas na arte, como forma de reconhecerem e legitimarem os saberes que permeiam a tradição oral. Assim, procura-se desconstruir a ideia erguida pelo paradigma ocidental de que o inventário amazônico é construído por narrativas primitivas associadas ao satanismo.

¹ Graduanda do curso de Letras – Língua Portuguesa do Centro de Estudos Superiores de Tefé da Universidade do Estado do Amazonas (CEST-UEA). Bolsista do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência do (PIBID/Capes). E-mail: lilianrodrigues0922@gmail.com

² Mestra em Ciências Humanas pelo Programa de Pós Graduação Interdisciplinar em Ciências Humanas da Universidade do Estado do Amazonas (PPGICH-UEA). Docente da Secretaria de Estado de Educação do Amazonas (SEDUC-AM). Professora Supervisora do Programa Institucional de Bolsa de Iniciação à Docência (PIBID/Capes). E-mail: thailabastos@yahoo.com

A metodologia pautou-se em uma abordagem participativa, considerando que os estudantes e bolsistas do Programa Institucional de Bolsas de Iniciação à Docência (PIBID) podem construir um aprendizado coletivo e de reconhecimento e ressignificação da realidade local. No percurso metodológico, os bolsistas, inicialmente, selecionaram e socializaram narrativas lendárias pertinentes à região amazônica. Após isso, discutiu-se em sala de aula a relevância da literatura regional e do potencial artístico de cada ser humano, aplicando ainda atividades pedagógicas como leituras coletivas e individuais. Posteriormente, realizou-se uma oficina de artes com os estudantes, bem como uma exposição artística, a qual foi socializada com a comunidade escolar. Como resultados, espera-se que os estudantes, por meio da arte, possam manter viva a sabedoria ancestral dos povos da floresta, como também promover o protagonismo dos estudantes em suas produções artísticas, pertinentes à cultura amazônica.

A Amazônia entre o real e o imaginário

O ideário sobre a Amazônia foi inventado, ou melhor, construído, mediante o real e o imaginário de seus narradores, principalmente aqueles que se debruçaram e que se ocupam em definir o que é a Amazônia. De antemão, antecipamos que essa região é um universo de mundos, cujas definições são plurais e em hipótese alguma deve ser caracterizada ou conceituada de forma hegemônica. Ela foi palco de grandes acontecimentos historiográficos como lutas territoriais, colonizações, o Ciclo da Borracha, o encantamento, entre outros. Nesse sentido, é importante destacarmos que:

A construção do imaginário sobre a Amazônia, a partir do século XVI – que era, então, uma imagem associada ao Novo Mundo, e não a Amazônia especificamente – foi estruturada, inicialmente, a partir de narrativas. As imagens eram criadas a partir da fusão de formas e paisagens já conhecidas com as informações obtidas a partir dos relatos sobre o Novo Mundo. Posteriormente, os desenhos, figuras, pinturas, enfim, a iconografia sobre o continente foi incorporada à representação

anterior. Muito depois vieram a fotografia e o cinema, que em certa medida transformaram o processo de constituição desse imaginário não impediram a prevalência de certas concepções formadas muito anteriormente, como a uniformidade da paisagem, a associação com a ideia de paraíso ou de el dourado (BUENO, 2002, p. 3-4).

Mediante o exposto, é possível perceber que o imaginário construído nessa região parte de uma ideia uniforme. Em contrapartida, numerosos e diversos são os sentidos associados à Amazônia, pois as imagens são múltiplas. Partindo desse pressuposto, destacaremos duas visões: a externa e a local. A primeira é construída de fora para dentro, principalmente por aqueles que não habitam a região, mas possuem uma relação temporária, a partir de visões preestabelecidas e carregadas de juízos de valores. A segunda é a visão local dos habitantes da floresta, que construíram uma relação pessoal de identidade, compreendendo a Amazônia de acordo com os saberes e os conhecimentos que lhes foram transmitidos por intermédio da cultura da oralidade. De acordo com esta perspectiva:

Percebe-se nas relações estetizantes com o real da Amazônia que há um maravilhamento do homem, o que é próprio de quem está distante de algo que é imenso e diante do qual a pequenez do homem se evidencia. Pequenez que é superada pelo homem natural por intermédio de um imaginário que a transforma e permite uma articulação com a natureza, dentro de uma relação em que estão presentes as categorias perto-longe, convivência-estranhamento (LOUREIRO, 2015, p. 82).

Desse modo, é por meio da visão local, da sua relação entre os elementos da natureza, que os estudantes evidenciaram as representações do imaginário lendário de sua região mediante a arte, posto que, a cultura amazonense é rica, porém ainda é vista pela cultura dominante e colonizadora como subalternizada e marginal, sendo observada a partir de uma perspectiva regionalista. Nesse sentido, as pessoas que residem nesse espaço ainda são caracterizadas pela mídia colonialista como povos selvagens, transmitindo uma ideia estereotipada carregada de

juízo de valores, que em certa medida tenta diminuir cultural e artisticamente a região. Diante dessa problemática, é importante acrescentar que a cultura amazônica:

Tornou-se a expressão das camadas populares das cidades, fundindo-se assim numa só argamassa cultural – a da cultura popular. E nisso reside uma das contradições fundamentais da cultura cabocla: ela é dominante no sentido de pertencer à camada social que abrange a maior parte da população, mas é também marginal, na medida em que é rejeitada ou não reconhecida pelos poderes instituídos e geralmente ignorada pelas políticas públicas. E ainda pelo fato de que as manifestações artísticas próprias dessa cultura se fazem fora dos espaços culturais que o poder público constrói e destina – quase exclusivamente – à cultura não cabocla (LOUREIRO, 2015, p. 55).

Assim, para construir uma identidade artística e cultural amazonense é extremamente necessário transpor a barreira da exclusão e refletir sobre uma cultura de autorreconhecimento e consciência do próprio valor e da sua inserção no conjunto da literatura e da arte nacional canônica. Deve também ter o devido reconhecimento pelos poderes instituídos no investimento em ações que visem à propagação e ao desenvolvimento artístico da cultura cabocla. Esses eventos devem ser fomentados em todas as esferas de ensino, para assim ser prestigiada, conhecida e valorizada.

A arte como representação e valorização da cultural local

A arte e as manifestações artísticas estão presentes na história desde os tempos mais remotos, elas são consideradas como uma necessidade de expressão e comunicação dos seres humanos. Mesmo não conhecendo a escrita, as pessoas interagiam entre si e com o mundo por intermédio da arte. É por meio dela que a humanidade expressa suas tradições, crenças, culturas, valores, histórias e costumes. Nessa perspectiva, de acordo com o Fundo Municipal

de Cultura (2016, p. 61), a arte e a cultura no Amazonas fazem parte da diversidade: “Para resumir, é uma cultura com expressão própria, embora de extração mais recente que a expressão literária de outras regiões brasileiras, mas ela já foi capaz de assimilar a linguagem da região e a voz de seu povo”.

Os povos da Amazônia têm uma história, e ela pode ser apresentada pelas representações artísticas e culturais, as quais nos oferecem elementos que facilitam a compreensão da história e da cultura dessas pessoas, desmistificando ideias estereotipadas e carregadas de juízos de valores acerca da região.

Os Parâmetros Curriculares Nacionais (PCN) regem que, dar espaço para a verbalização da representação social e cultural constitui um grande passo para sistematização da identidade de grupos que sofrem processo de deslegitimação social. O documento destaca também que aprender a conviver com as diferenças é:

[...] reconhecê-las como legítimas e saber defendê-las em espaço público fará com que o aluno reconstrua a autoestima. A literatura é um bom exemplo do simbólico verbalizado. Guimarães Rosa procurou no interior de Minas Gerais a matéria-prima de sua obra: cenários, modos de pensar, sentir, agir, de ver o mundo, de falar sobre o mundo, uma bagagem brasileira que resgata a brasilidade. Indo às raízes, devastando imagens preconceituosas, legitimou acordos e condutas sociais, por meio da criação estética (BRASIL, 1998, p. 142).

A pluralidade cultural oportuniza uma abordagem diversificada no âmbito escolar, como também pode ser um meio incentivador para o ensino da arte Pan-Amazônica em sala de aula, pois engendra acontecimentos reais de uma pluralidade de mundos que é a Amazônia. A arte é vida, ela representa também o meio social dos povos da Amazônia. Para Buoro (2000, p. 25), “a arte é vida e por meio dela o homem interpreta sua própria natureza, construindo formas ao mesmo tempo em que se descobre, inventa, figura e conhece”.

Sendo assim, por meio dela podemos interpretar nossas crenças, lendas, histórias e culturas, mas, para que haja efeti-

vidade nesse processo, é necessário que os professores se expressem e usem a arte no âmbito escolar, ao passo que ela não é uma produção individual, e sim, coletiva. Ela é uma estratégia fundamental no processo da formação humana, porque as pessoas a utilizam para dialogar com o meio em que vivem e com os seus semelhantes. Assim, a arte só terá sentido quando sua representação for social.

Os Parâmetros Curriculares Nacionais destacam que “[...] a arte de cada cultura revela o modo de perceber, sentir e articular significados e valores que governam os diferentes tipos de relações entre os indivíduos na sociedade” (BRASIL, 1998, p. 19). No campo educacional, é uma proposta capaz de provocar mudanças no modo de os estudantes enxergarem e interpretarem a sua realidade, bem como o seu agir e o transformar sobre ela.

Nesse sentido, “as artes são produções culturais que precisam ser conhecidas e compreendidas pelos alunos, já que é nas culturas que nos constituímos como sujeitos humanos” (FERREIRA, 2001, p. 15). Ao compreender isso, os estudantes reconhecerão e respeitarão a arte e o seu valor para a sociedade. Dessa forma, serão pessoas mais humanas e sensíveis com relação à sua realidade, pois, segundo Amora (2006, p. 12), a arte como “um complexo sistema de reações emotivas, imaginativas, reflexivas” permite desenvolver a sensibilidade e a criatividade dos discentes.

Portanto, o processo do ensino e aprendizagem da arte não ocorre apenas na educação formalizada, pois está presente em diversos ambientes, tanto explícita como subjetivamente. Estudá-la é necessário, uma vez que “[...] o motivo mais importante para incluirmos as artes no currículo da educação básica é que elas são parte do patrimônio cultural da humanidade, e uma das principais funções da escola é preservar esse patrimônio e dá-lo a conhecer” (FERREIRA, 2001, p. 15).

Os procedimentos trilhados no fazer metodológico

A metodologia foi pautada em uma pesquisa-ação cuja abordagem é participante, pois partiu-se do pressuposto de que pesquisadores, alunos e bolsistas poderiam juntos abordarem um fenômeno que está presente na vida das pessoas da localidade

estudada: o imaginário amazônico. Portanto, tomamos como um processo de aprendizado mútuo, no qual todos aprendem com todos. Assim, a atividade de pesquisa é um processo eminentemente educativo e coletivo.

Tendo em vista esse pressuposto, realizamos uma investigação participativa, levando em consideração a importância dos sujeitos em nossa pesquisa (os estudantes), pois eles são de fato os protagonistas do nosso trabalho. Essa ação apresenta um enfoque diferente do método tradicional, no qual as pessoas são vistas como meros objetos de pesquisa. Diante dessa constatação, a investigação participante é:

[...] mais do que uma atividade investigativa, é um processo eminentemente educativo de auto-formatação e autoconhecimento da realidade na qual a pessoa, que pertence à comunidade ou ao grupo, sobre os quais recai o estudo, tenha uma participação direta na produção do conhecimento sobre a realidade (CANO, 2003, p. 59).

Desse modo, na pesquisa-ação com abordagem participativa, torna-se relevante a participação e o diálogo entre os integrantes da pesquisa, na qual as decisões e resultados serão frutos de constantes conversas entre professores e educandos. No fazer metodológico, introdutoriamente, apresentamos aos discentes a relevância do potencial artístico que cada ser humano carrega consigo, no intuito de construir uma sociedade mais humana e tolerante. Posteriormente, houve um levantamento e exposição da Arte Pan-Amazônica por intermédio dos mitos, lendas, narrativas amazônicas e manifestações de artistas amazonenses, pois são nesses elementos que os povos da floresta enxergam a realidade amazônica.

Logo após, aplicamos oficinas de produção artística baseadas nas narrativas, lendas e mitos amazônicos coletados pelos estudantes, a partir de entrevistas orais, dos seus pais, avós e pessoas antigas. Esse processo visou desenvolver o potencial artístico e criativo dos estudantes, e selecionar os desenhos que se aproximavam da realidade amazônica e que materializavam artisticamente elementos da cultura popular da região. Realizou-se ainda a premiação dos estudantes que

demonstraram maior interesse e se destacaram durante a oficina de produção artística.

Por fim, elaborou-se uma exposição para a comunidade escolar, utilizando-se um “varal artístico” para apreciação e interação com outros estudantes, promovendo o estímulo e incentivando a arte no contexto escolar. Considerou-se, sobretudo, partir de uma prática que não hierarquizasse o conhecimento, pois entendemos que mediante esse trabalho, realizamos um exercício para buscarmos um diálogo mais honesto, democrático e justo com os diferentes saberes.

Os principais efeitos e discussões acerca das experiências adquiridas

As narrativas sobre um tema tratam da memória e da oralidade das pessoas. O imaginário lendário da Amazônia está ancorado numa memória coletiva que se constitui num conjunto de crenças que faz parte do mundo social dos estudantes. “A rememoração pessoal está situada na encruzilhada das redes de solidariedades múltiplas em que estamos envolvidos” (HALBWACHS, 2006, p. 12).

Nesse sentido, evidenciaremos as obras de artes que retratam o universo e o imaginário amazônicos, contribuindo assim para a valorização dos aspectos culturais dessa região, desconstruindo a ideia de cultura inferior e marginalizada atribuída à localização territorial da Amazônia, e revelar a cultura popular com sua originalidade e riqueza.

A representação artística na figura 1 é a Mãe da Mata, que de acordo com o imaginário do estudante é a protetora dos animais. É uma das personagens do imaginário lendário amazônico, que protege os elementos da natureza. A seguir, destaca-se a visão de uma das estudantes deste estudo e a sua representação artística presente na figura 1:

Quando o homem que caça com ganância e destrói a natureza sem pensar no futuro da floresta, a Mãe da mata aparece, com os olhos de uma cobra grande, como se saísse fogo e os pés iguais de um Curupira montada no porco-queixada para assustar os invasores castigando aqueles gananciosos que só que-

rem enriquecer a custa da floresta. A Mãe da Mata é conhecida como a Mãe Natureza, Mãe Terra e Mãe dos Bichos (Relato do imaginário lendário da estudante do 8° ano do Ensino Fundamental, 2019).

Figura 1 – Representação artística da personagem lendária Mãe da Mata

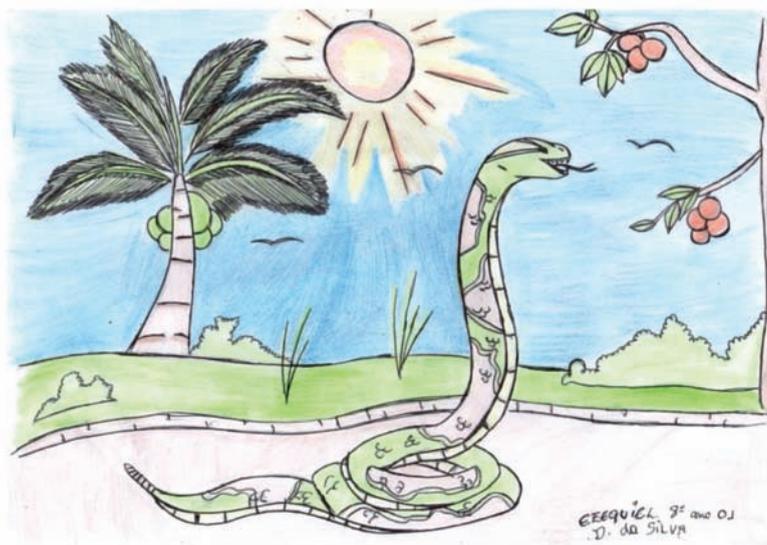


Fonte: Arquivo do PIBID/Letras – Língua Portuguesa (CEST/UEA, 2019).

Na figura 2, o estudante reproduziu artisticamente a lenda da Cobra Grande que, mediante o relato do seu imaginário, trata-se de um ser lendário que emerge das águas para proteger as riquezas e as farturas da floresta. A lenda era narrada como forma de levar as pessoas a respeitarem e temerem o espaço natural deste ser lendário. Segundo o estudante:

Na comunidade onde meus pais nasceram e cresceram tinha muitas riquezas, hoje eles falam que as farturas do passado não são como as dos tempos atuais. Meu pai sempre falava do medo que tinha da Cobra Grande, pois se você não respeitasse a natureza, colhendo e pescando o necessário, ela aparecia e engolia as pessoas que estragavam os alimentos (Relato do imaginário lendário do estudante do 8° ano do Ensino Fundamental, 2019).

Figura 2 – Representação artística da personagem lendária Cobra Grande



Fonte: Arquivo do PIBID/Letras – Língua Portuguesa (CEST/UEA, 2019).

O personagem lendário da figura 3 é o Boto, ele é um animal encantado, que segundo o imaginário lendário das pessoas, transforma-se em um homem vestido de branco, com um chapéu na cabeça, buscando seduzir e enfeitiçar as moças da comunidade. Conforme a capacidade imaginal do estudante:

O boto encantado emerge dos rios e sai a bailar pelas festas “aleias” e antes do amanhecer, desaparece misteriosamente nas águas. O boto só sossega quando engravida a moça que enfeitiçou, mas minha mãe dizia que o boto tinha era a costa larga, porque levava a culpa, pois os filhos que as mulheres esperavam eram frutos de relacionamentos que os pais não permitiam ou de homens casados, mas por ser o filho do boto um fruto do encantamento, a moça era bem aceita na comunidade (Relato do imaginário lendário do estudante do 8º ano do Ensino Fundamental, 2019).

Figura 3 – Representação artística do personagem lendário Boto



Fonte: Arquivo do PIBID/Letras – Língua Portuguesa (CEST/UEA, 2019).

Na imagem 5, temos a representação da lenda do Curupira, um ser que, além de proteger os animais silvestres de caçadores, é conhecido e muito temido, pois rapta crianças e as devolve após sete anos. Essas eram capturadas por falta de atenção e cuidados dos pais, então o Curupira as levava para os confins da floresta para cuidar. Assim, mediante a capacidade imaginal da estudante:

A mãe do menino saiu para a beira do rio e então apareceu o Curupira e se transformou na mãe dele e o chamou. Ele, por sua vez, não viu para onde havia ido a sua mãe e resolveu acompanhar o Curupira para o mato. Quando chegou ao meio da floresta, encontrou um pau ocado de nome “Sumaumeira” e então o Curupira levou o menino para dentro do buraco do pau. Passando-se uma semana, o tio do menino estava andando à sua procura, até que o encontrou na beira do buraco. Então o tio do menino foi chamar os seus familiares para dizer que o havia achado, na ocasião em que o Curupira saiu do buraco para ir buscar comida para eles e o menino aproveitou para fugir e ainda mordeu o braço do tio dele. Depois disso, conse-

guiram fazê-lo voltar ao normal (Relato do imaginário lendário da estudante do 8° ano do Ensino Fundamental, 2019).

Figura 4 – Representação artística do personagem lendário Curupira



Fonte: Arquivo do PIBID/Letras – Língua Portuguesa (CEST/UEA, 2019).

Na representação da figura 5, temos a Iara, personagem do lendário amazônico, muito conhecida por seu canto hipnótico que seduz e enfeitiça os pescadores. Ela é a Rainha do Encante e Mãe das Águas. Segundo o imaginário do estudante:

É uma sereia, que atrai suas vítimas para o fundo dos rios e os poucos que conseguem retornar à superfície, enlouquecem, pois seu canto é irresistível, a loucura do homem só é curada com uma reza de um homem xamânico, ou seja, um poderoso pajé da tribo, ou um rezador. Os feitiços da Iara acontecem quando os homens pescam de maneira gananciosa e estragam os peixes, então a Iara aparece para castigar aqueles que não respeitam os que habitam nas profundezas dos rios, por isso é conhecida como a Mãe das águas, por proteger os que nela moram (Relato do imaginário lendário da estudante do 8° ano do Ensino Fundamental, 2019).

Figura 5 – Representação artística da personagem lendária Iara



Fonte: Arquivo do PIBID/Letras – Língua Portuguesa (CEST/UEA, 2019).

A tradição oral, as lendas e os mitos são enciclopédias nas quais estão contidos os saberes de uma ancestralidade. Representá-los por intermédio da arte é uma das formas de manter uma cultura viva e fortalecê-la, característica fundamental para a sobrevivência e reprodução da cultura Amazônica. É importante ressaltar que ela está diretamente ligada ao universo dos mitos, e as pessoas recriam este universo de mundo imaginal revelando a capacidade criativa do seu imaginário, desse modo, o real e o imaginário se interpenetram livremente. “Ela reflete de forma predominante a relação do homem com a natureza e se apresenta imersa numa atmosfera em que o imaginário privilegia o sentido estético dessa realidade cultural” (LOUREIRO, 2015, p. 77).

Considerações finais

O projeto apresentou resultados satisfatórios, pois além de proporcionar o desenvolvimento do potencial artístico, promoveu a interação e o protagonismo dos estudantes em suas produções

artísticas, colocando-os como autores de sua arte. Os estudantes demonstraram interesse e, sobretudo, ampliaram o olhar artístico, representando em suas obras, os elementos pertinentes à cultura amazônica.

Além da emancipação dos estudantes, a abordagem participativa possibilitou um conhecimento mais aberto e libertador, abrindo-se para a inclusão de outras formas de conhecimentos que sempre estiveram presentes na Amazônia, mas que foram esquecidas e invisibilizadas pelo conhecimento hegemônico das ciências. Por fim, tomamos esse exercício como aprendizado e uma opção metodológica pela participação.

Os estudantes compreenderam a relevância de conhecer e valorizar os aspectos culturais da sua região mantendo viva a cultura ancestral por meio da arte. Assim, percebemos que esses desenvolveram a sensibilidade artística e criativa, expressando inúmeras “reações imaginativas”. As obras de arte produzidas pelos educandos revelaram também vários significados, valores e, sobretudo, características predominantes da região amazônica, como: lendas, mitos e tradições que representam o imaginário amazônico e o patrimônio cultural e histórico das pessoas dessa região.

Assim, infere-se que o imaginário lendário amazônico, retratado nas obras de arte dos alunos, mantém uma expressão de identidade cultural ligada à conservação e preservação dos elementos da natureza, como também está imersa em um espaço onde predomina a cultura da oralidade e mostra a forte relação das pessoas com os elementos naturais.

Referências

AMORA, Antônio Soares. **Introdução à Teoria da Literatura**. 16. ed. São Paulo: Cultrix, 2006.

BUENO, Magali. **O Imaginário Brasileiro sobre a Amazônia**: uma leitura por meio dos discursos dos viajantes, do Estado, dos livros didáticos de Geografia e da mídia impressa. 2002. Dissertação (Mestrado em Geografia), Programa de Pós-Graduação em Geografia Humana, Universidade de São Paulo, 2002.

BUORO, Anamelia Bueno. **O olhar em construção**: uma experiência de ensino e aprendizagem da arte na escola. 4. ed. São Paulo: Cortez, 2000.

CANO, Flores Milagros. **Investigación participativa**: inicios y desarrollos. Xalapa: Nueva, 2003.

FERREIRA, Sueli. **O ensino das artes**: construindo caminhos. 3 ed. Campinas: Papyrus, 2001.

FUNDO MUNICIPAL DE CULTURA. **A arte no Amazonas**. 1. ed. Manaus: Concultura, 2016.

HALBWACHS, M. **A memória coletiva**. São Paulo: Centauro, 2006.

LOUREIRO, João de Jesus Paes. **Uma poética do imaginário**. 5. ed. Manaus: Editora Valer, 2015.

SEDUC. Secretaria de Estado da Educação e Qualidade de Ensino. **Proposta curricular**: Educação Infantil, Ensino Fundamental e Médio: Disciplinas Curriculares. Manaus: SEDUC/AM, 1998.

Pareceristas *ad hoc*

Adriana Salete Loss, Allison Leão, Cátia Monteiro Wankler, Claudina Maximiliano, Cristiane da Silveira, Delma Sicsú, Edilza Laray de Jesus, Elaine Pereira Andreatta, Maria Evany do Nascimento, Gislaine Pozzetti, Joab Grana Reis, Leandro Gomes, Luciane Páscoa, Luiz Davi Vieira Gonçalves, Márcia Maria de Oliveira, Marcos Frederico Krüger Aleixo, Mariana Vieira Cardoso, Marília de Jesus da Silva e Sousa, Neiva Maria Machado Soares, Nelson Noronha, Rafael Ale Rocha, Renan Freitas Pinto, Renata Beatriz Brandespin Rolon, Rita Puga Barbosa, Sidnei Clemente Peres, Tatiana Pedrosa, Victor Leandro da Silva, Yomarley Lopes Holanda

PPGI **CH**
Programa de Pós-Graduação
Interdisciplinar em
Ciências Humanas


FAPEAM
Fundação de Amparo à Pesquisa
do Estado do Amazonas

LETR**A**PITAL

ISBN 978-65-87594-65-1

